

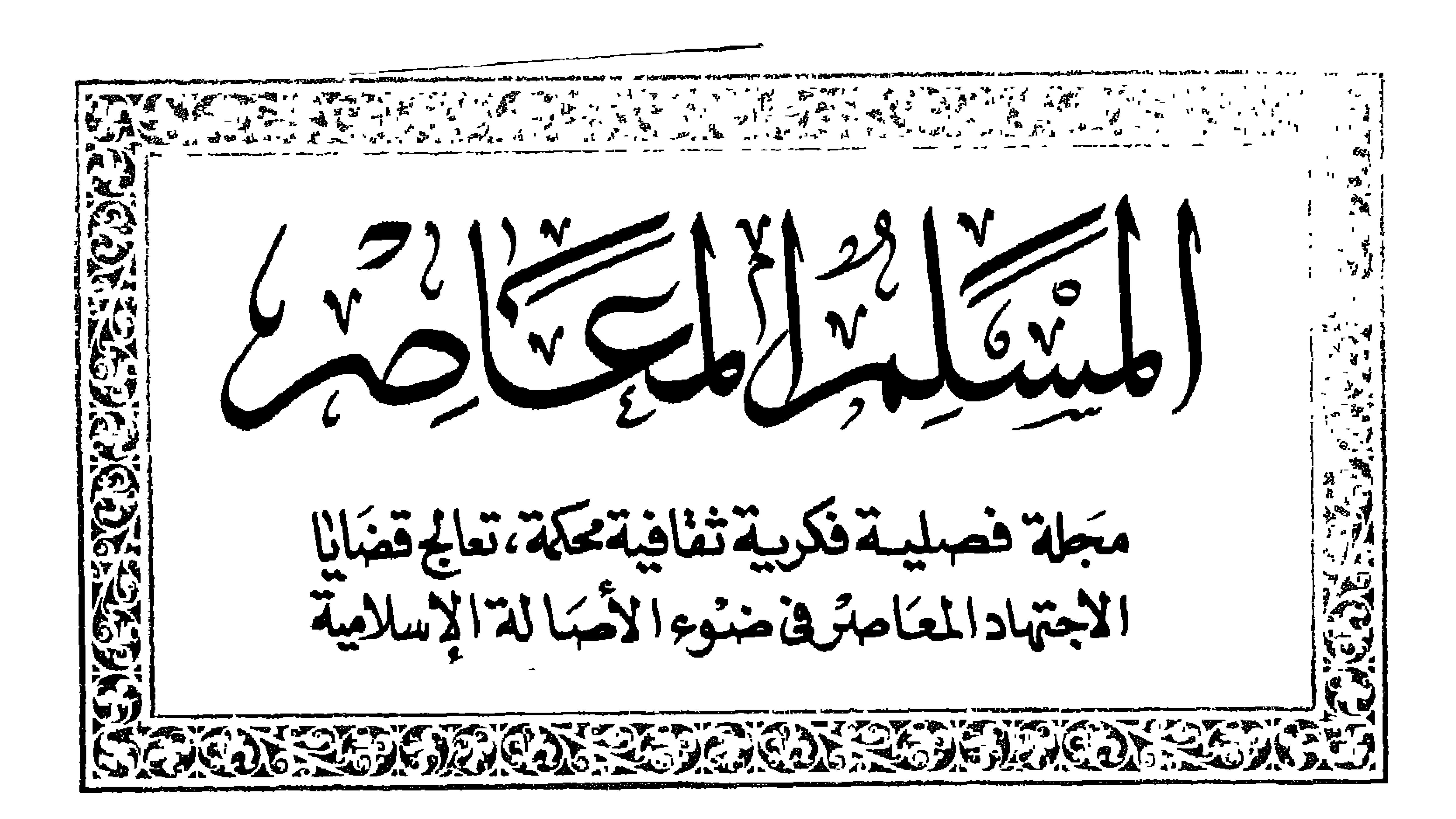
السّنة السادسة عشرة — العدد الرابع والستون

شوال ـ ذو القعدة ـ ذو الحجة ١٤١٢هـ — مايو ـ يونيو ـ يوليو ١٩٩٢م

فى هذا العدد

تنويه

انتهى – مع صدور العدد الماضي رقم ٦٣ – دعم المعهد العالمي للفكر الإسلامي للمجلة التي تنتهز هذه الفرصة لتقديم الشكر للمعهد على الدعم الذي استمر منذ العدد ٥١ حتى العدد ٦٣ – كما تناشد القراء مساندتها لمواصلة رسالتها التي بدأتها سنة ١٩٧٤م ومازالت تحملها باستقلال وموضوعية وانفتاح على جميع التيارات الإسلامية .



تصدر عن
مؤسسة المسلم المعاصر

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور جمال الدين عطية

السنة السادسة عشرة — العدد الرابع والستون
شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٢هـ
مايو - يونيو - يوليو ١٩٩٢م

قواعد النشر في المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة :
الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ – ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات



نحو منظور إسلامي (*) لعلم النفس

(١) من الأمور التى انتهت إليها ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة (المسلم المعاصر العدد ٥٧ ، ص ١٧٣) الاهتمام بتأسيس نظرية إسلامية للإنسان كأحد المحاور الرئيسية فى الفلسفة الإسلامية المعاصرة .

(٢) وعلم الإنسان بالمفهوم الغربى شأنه شأن باقى العلوم الإنسانية بحاجة إلى تأصيل إسلامى لبيان المنظور الإسلامى له .

(٣) ومن المعروف للدارسين أن علم الإنسان بمفهومه الغربى فى مرحلة إفلاس ، بعد أن تنبهت الأجيال المعاصرة من علماء الغرب إلى سخافة الأغراض التى نشأ من أجلها ، سواء علم الأنثروبولوجى للتعرف إلى عادات الشعوب المستعمرة ، أو التى يراد استعمارها ، أو علم الأثنولوجى لدراسة الإنسان البدائى سعياً إلى سد الحلقة المفقودة فى نظرية داروين عن التطور ، مما نجد تفصيله تحت عنوان أزمة علم الإنسان فى كثير من الكتابات المعاصرة .

(٤) ومما يلفت الانتباه عدم تطابق اسم هذا العلم (أنثروبولوجى أى علم الإنسان) مع المضمون الذى يهتم بدراسته ، وسنرى أن القضايا الرئيسية والكلية المتصلة بالإنسان ، والتى نقترح اهتمام علم الإنسان الإسلامى بها لا تدخل ضمن اهتمام العلم الغربى الذى يحمل هذا الاسم ، ومحاولة علاج هذا الوضع هو أحد المداخل الرئيسية

(*) عرض هذا الموضوع كسيمنار بالقاهرة فى ١٩٩٢/٤/٢٦

لموضوعنا .

(٥) إن العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وما يتولد عنها باستمرار من علوم بينية inter-disciplinary بحاجة إلى « علم أم » يجمعها ، ويؤسس فلسفتها ، ويكون منطلقا لها بحيث تنبثق عنه كافة العلوم الإنسانية الحالية والمقبلة .

إن النزعة التجزيئية للإنسان ، واهتمام كل علم بناحية جزئية فيه يُفْقِدُ الإنسان معناه الكلى المتكامل الشامل ، مما يؤكد الحاجة إلى قيام علم كلى تجميعي يجنبنا التكرار فى مقدمات العلوم الجزئية ، بما يربطها بحقيقة الإنسان الشاملة الكلية .

ــ لقد اهتم المسلمون الأوائل بمثل هذه الدراسات الكلية للإنسان ، وفى كتابى **«تفصيل النشأتين» و«الذريعة إلى مكارم الشريعة» للراغب الأصفهانى ، وكتاب** « المقصد الأسنى » للإمام الغزالى أمثلة معبرة فى هذا الموضوع ، كما أن اهتمامهم قد تعدى الدراسة الكلية للإنسان إلى دراسة عادة الشعوب وفى كتب صاعد الأندلسى والبيرونى والهمدانى وابن جبير وابن بطوطة وابن خلدون أمثلة للدراسات المبكرة لأحوال الشعوب ، وتحليل الفروق بين الأجناس وآثار البيئة عليها ، وغير ذلك مما لم يتناوله علماء الغرب إلا بعد عدة قرون .

كما أن الكتاب المسلمين المعاصرين قد اهتموا كذلك بإبراز منظور الإسلام فى الإنسان ، ولعل من أبرز هذه الإسهامات ما كتبه محمد إقبال ، والعقاد ، وعبد المنعم خلاف ، وسيد قطب ، ومحمد قطب ، وعائشة عبد الرحمن ، وآمنة نصير ، وأبو الوفا التفتازانى ، وأبو اليزيد العجمى ، وزكى إسماعيل ، وعيسى عبده ، وأحمد إسماعيل يحيى ، وأكبر أحمد ، وعبد المجيد النجار .

ويتميز ما كتبه الدكتور عبد المجيد النجار بوضوح فكرة إنشاء علم جديد اقترح دعاماته وعناصره العامة ، واهتم بتحقيق وشرح أحد الكتب التراثية الرائدة فى الموضوع وهو كتاب « تفصيل النشأتين » للأصفهانى ، **ونورد فيما يلى الخطوط العريضة لأسس هذا العلم وعناصره التى نقترحها لهذا العلم الجديد** .

ــ **أول** أسس هذا العلم أن يكون كليا ، يجمع فى شمول وتكامل الجزئيات المفككة التى تناثرت فى العلوم المختلفة ، وضاع مع تناثرها وَحْدة الإنسان ككائن له ميزاته الخاصة ، ويستدعى هذا الجمع صياغة منظومة مترابطة من هذه الجزئيات .

ــ **وثانى** هذه الأسس ألا يقتصر هذا العلم على الجانب الوصفى ، وإنما ينبغى أن ينحو **المنحى التنظيرى والتحليلى** .

ــ **وثالث** هذه الأسس أن يكون علما يخاطب الناس جميعا لا المؤمنين فحسب ،

وهذا يستدعى أن يجمع بين الأسس العقيدية والأسس العقلية ، وأن يمزج بين المسلمات العقيدية والنظريات العلمية الحديثة فى نسق واحد .

ـــ **ورابع** هذه الأسس أن يكون علما فوقيا تتفرع منه العلوم الإنسانية الجزئية فهو منها بمثابة الأم ، ويناظره فى هذه الفوقية ما نتصوره – فى تصنيفنا للعلوم – من ضرورة وجود منظور إسلامى لعلم كونى يكون بمثابة الأم للعلوم الطبيعية .

ـــ **وخامس** هذه الأسس أن يكون العلم المقترح علما ضابطا للعلوم الإنسانية الجزئية ، أى أن يكون لها بمثابة المقدمة والإطار المرجعى ، ويناظره فى ذلك وضع علم الكلام قديما بالنسبة لباقى العلوم الشرعية ، وعلم أصول الفقه بالنسبة للفقه .

وفيما يلى بيان بالمباحث والمجالات التى نقترحها لهذا العلم الجديد :

١ - نشأة الإنسان :

نريد بحث نشأة الإنسان وتطوره حيث نبحث فى بدء نشأته فنعرض لنظرية الخلق كما تصورها الأديان وللنظرية التطورية كما يقدمها الغرب ، وما تقتضيه هذه الدراسة من التعرض لعوامل الوراثة ، وللافتراضات التى تبحثها علوم الوراثة ، والعلوم الأخرى دنيوية كانت أو دينية ، مثل وجود أوادم أخرى قبل آدم أبى البشر ، ومثل وجود مخلوقات عاقلة بالكواكب الأخرى غير الأرض ، ومثل الأطوار التى مر بها خلق الإنسان ابتداء ، وغير ذلك من المباحث .

٢ - تركيب الإنسان :

ثم نريد أن نبحث تركيبة الإنسان ، ومكوناته من جسم ونفس وروح وعقل وقلب ولب وفؤاد ، والتى بها يصير إنساناً يفترق عن الجماد والنبات والحيوان والجن والملائكة مع بيان هذه الفوارق ، ومع بيان تكامل مكونات الإنسان ووحدته كمخلوق منفرد ، وما يقتضيه ذلك من بحث فطرة الإنسان والتقويم الذى خلقه الله عليه ، وما طرأ على هذه الفطرة وهذا التقويم من تغيير ، وما يتصل بذلك من القيم الإنسانية المفطور عليها هذا الإنسان .

وهذا يقتضى دراسة لسنن النفس كما جاءت فى القرآن والسنة .

كما يتطرق بنا البحث إلى قدرات الإنسان فى شتى المجالات الجسمية والفكرية والروحية وغيرها وحدود هذه القدرات وضوابط هذه القدرات كذلك .

٣ - ثم نريد أن نبحث فى تنوع بنى الإنسان :

تنوعهم إلى ذكر وأنثى ، وتنوعهم إلى أجناس مختلفة (شعوب ، وقبائل) ، وتنوع لغاتهم وبيان الغرض من هذا التنوع ، وأنه التعارف والتعاون ، لا

الاستغلال والتصارع ، وبيان علاقة الإنسان بغيره من بنى جلدته ، وما يقتضيه ذلك من تعرض لمسألة حقوق الإنسان وواجباته ، وللمسائل الخاصة بالمرأة الإنسان ، وكذلك بحث ما إذا كان لبعض الأجناس ميزة على الأجناس الأخرى ، والتعرض لموضوع العنصرية ، وبيان سنن الاجتماع التى وردت فى الكتاب والسنة .

٤ - الهدف من خلق الإنسان :

نريد أن نبحث عن الهدف من خلق الإنسان ، والرسالة التى أرسل بها إلى الأرض ، وما يتصل بذلك من بحث معنى العبادة والخلافة والعمارة وغيرها .

ويتصل بذلك موضوع التكليف ، وشروط هذا التكليف والخصائص التى انفرد بها الإنسان عن باقى المخلوقات بسبب هذا التكليف وتكريم الله للإنسان .

٥ - علاقة الإنسان بالكون :

حيث نبحث فى تسخير الكون للإنسان ، وهل بذلك يكون الإنسان مركز الكون ، وبأى معنى تكون هذه المركزية ، وما يتصل بذلك من حيث التناغم والتوافق والانسجام بين الإنسان والكون بمفرداته وما يتصل بذلك من علوم البيئة .

٦ - علاقة الإنسان بالخالق :

كما نريد أن تبحث علاقة الإنسان مع خالقه وهل التدين فطرى فى الإنسان ، وعن دور النبوات فى سياق هذه العلاقة وكذلك دور الكتب المنزلة ، ودور العبادة كصلة يومية بين الإنسان وخالقه .

٧ - تخطيط إنسان المستقبل :

ثم نريد أن نعرض لما يتصل بتخطيط الإنسان لمستقبله كجنس فنعرض لمسائل التخصيب الصناعى والهندسة الوراثية والإنسان الآلى وغير ذلك من المسائل .

٨ - الإنسان بعد الموت :

وأخيراً أن نعرض لما ينتظر الإنسان بعد موته ، وما يلزمه من إعداد خلال رحلة الحياة الدنيا للحياة الأخرى بعد الوفاة .

ولعلنا بذلك نكون قد أوضحنا أننا نريد علما إسلامياً أصيلا متحررا - من ناحية - **من المضمون الغربى للأنثروبولوجيا ، ومتحررا - من ناحية أخرى - من ردود الأفعال لعلم الأنثروبولوجيا الغربية .**

هذا مع التأكيد - من ناحية ثالثة - على أهمية إدراج موضوع الإنسان ضمن مباحث علم العقيدة ، والفلسفة الإسلامية مع الاستفادة من تجربة جامعة الأمير عبد القادر فى الجزائر والكلية الزيتونية فى تونس فى هذا العدد .

د. جمال الدين عطية



مدخل لصيانة مفهوم التوجيه الإسلامى للعلوم (*)

د . نيفين عبد الخالق مصطفى (**)

تمهيـــد :

الموضوع الذى يهتم هذا البحث بدراسته يدور حول صياغة مفهوم « التوجيه الإسلامى للعلوم » ، ثم تطبيق هذا المفهوم على علم السياسة الذى يمثل مجال التخصص والاهتمام الأساسى للباحثة ، وبداية نقرر أنه على الساحة الإسلامية نجد عدة تعبيرات تشير بدرجة أو بأخرى إلى محتوى هذا المفهوم ، أحدها هو المستخدم فى عنوان هذا البحث وهو « التوجيه الإسلامى للعلوم » ، هذا بالإضافة إلى عدد من التعبيرات الأخرى منها : « إسلامية المعرفة » ، « أسلمة المعرفة » ، « أسلمة العلوم » ، « أسلمة المناهج » ، « صياغة العلوم من منظور إسلامى » ، أو « إقامة نظريات إسلامية أو رؤية إسلامية ، أو الخط الإسلامى للعلوم »[1] وغير ذلك من تعبيرات وصياغات تدور حول مفهوم « الإسلامية » أو « الأسلمة » .

الهدف إذن يتحدد فى البيان الواضح لمفهوم « التوجيه الإسلامى للعلوم » ، والبحث فى مدى مطابقته أو اختلافه عن التعبيرات الأخرى المستخدمة فى هذا المجال ، وهل يشيرون جميعاً إلى حقيقة واحدة أو ظاهرة واحدة ؟. والبحث فى

(*) دراسة وتطبيق على علم السياسة

(**) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة .

المفاهيم يُعنى أساساً بالصياغات الفكرية المجردة . ولقد أردنا أن نضيف إلى هذا البحث المفاهيمى المجرد ناحية تطبيقية ؛ لأن التطبيق يزيد من توصيح المفهوم من حيث المعنى وإمكانية الممارسة الفعلية ، فحددنا لنا هدفاً إضافياً يتمثل فى تطبيق هذا المفهوم على علم السياسة .

أما عن المنهج الذى سنتبعه من أجل بناء مدخل لصياغة هذا المفهوم : فهو يعتمد على تحليل جزئيات هذا المفهوم ، ثم من خلال المتابعة النقدية للكتابات السابقة فى هذا المجال نحاول أن ننتقل من التحليل إلى التركيب والتجميع مرة أخرى من أجل تقديم تصورنا لصياغة هذا المفهوم .

أما عن التقسيم فقد حاولنا فيه - بقدر المستطاع - الوفاء بمتطلبات الهدف والموضوع ، وحيث إن البحث كله يدور حول هذا المفهوم فهو - من ثم - ينقسم إلى : مدخل له ، وصياغة له ، وتطبيق له . فأجزاؤه إذن ثلاثة هى : المدخل - الصياغة - التطبيق .

أولاً : المدخل
الحاجة إلى التوجيه الإسلامى للعلوم

فى البداية استرعى انتباهنا تساؤل هام ، وهو لماذا طفت على السطح فى الآونة الأخيرة كتابات كثيرة ، وحديث كثير عن « الأسلمة »[٢] ؟ ولماذا فى هذا التوقيت على وجه الخصوص[٣]؟ أو بمعنى آخر :

فى الواقع إن هذه الدعوة يرجعها البعض إلى الرغبة فى الوصول إلى حالة من الوفاق والتواؤم مع الواقع الذى يعيشه الإنسان المسلم فى العصر الحالى ؛ حيث انقسم المسلمون إزاء هذا الواقع المعاصر إلى فريقين : فريق يعيش منعزلاً يمارس حياته اليومية وهو متقوقع لا يكاد يشعر التطورات المتلاحقة فى كافة مجالات الحياة ، وفى مجال العلم والتكنولوجيا ، وأمثال هؤلاء لا يكادون يشعرون بمشكلة أو أن الأمر لا يعينهم ، والفريق الثانى انخرط فى هذه التطورات والتحم معها ، وهؤلاء أيضاً انقسموا إلى اتجاهين : اتجاه رأى أن مواجهة هذه التطورات تتطلب منه الانسلاخ عن دينه ، وما يرتبط به من قيم ومفاهيم ، وأن عليه اعتناق قيم ومفاهيم الحضارة الغازية السائدة . وأمثال هؤلاء ظنوا أنهم بذلك تخلصوا من مشكلة الملاءمة ، وأصبحوا متوافقين مع أنفسهم . وبقى الاتجاه الآخر ، ويضم هؤلاء الذين حاولوا التوفيق بين قيم ومفاهيم الحضارة الغازية ، مع الاحتفاظ فى نفس الوقت بقيم ومفاهيم الدين ، فى محاولة منهم لإيجاد نوع من « التعايش » ، على الرغم من الصعوبات التى يلاقونها فى هذا السبيل ؛ حيث يعانون مما يعرف فى علم النفس « بالتنافر المعرفى »[٤] ، وهو ما يجعل

الإنسان يعانى من حالة « تمزق داخلى » نتيجة معايشته لواقع قد يتفق أحياناً ويتناقض أحياناً أخرى مع معتقداته ومفاهيمه . ولقد زاد من الإحساس بهذا التناقض والتنافر ما يسمى « بثورة المعلومات » والتقدم المتلاحق فى وسائل الاتصال والإعلام ؛ حيث أصبح هؤلاء الذين كانوا بمعزل عن هذه التيارات والحوارات - أصبح هؤلاء - فى قلب هذا التناقض بعد أن كانوا فى شبه عزلة عنه . فعن طريق كافة وسائل الإعلام والاتصال أدخلت الجماهير العريضة فى عمق هذه المشكلة . « وبدخول هذه الأعداد الكبيرة من المسلمين فى قلب المعركة أصبح التناقض الفردى تناقضاً جماعياً ، وأصبح المسلم يعيش مشكلة حقيقية »[٥] .

١ - تحديد المشكلة :[٦]

إن إلقاء نظرة على الأبعاد التاريخية لمفهوم « التوجيه الإسلامى للعلوم » سوف تساعدنا على تحديد المشكلة التى تستدعى الدعوة إلى التوجيه الإسلامى للعلوم . ونستطيع القول إنه حينما بدأت دعوة الإسلام وانتشرت ثم استقرت دعائم الدولة الإسلامية ، وبدأت فى الاتساع قامت العلوم التى أطلق عليها « العلوم الشرعية أو الإسلامية » ، وهى التى تهتم بالقرآن الكريم والسنة النبوية مثل : علوم القرآن ، وعلوم الحديث ، والسيرة النبوية ، وعلوم الفقه وأصوله . وهذه العلوم نشأت أصلاً لخدمة الكتاب والسنة ، وكان تطورها وفقاً لمناهج علمية مستقاة من القرآن والسنة[٧] ، وكانت هذه المناهج دعامة أساسية للحضارة الإسلامية ولعلومها المختلفة[٨] ، ولما حدث احتكاك المسلمين بالحضارات والثقافات الأخرى كان لابد من موقف يتناول العلوم والثقافات الوافدة بالتمحيص ، حيث تم استيعاب ما لا يخالف الشرع داخل إطار الحضارة الإسلامية أما ما يخالف الشرع فقد تم استبعاده .

وهنا نلاحظ أن **مفهوم العلم لدى علماء الحضارة الإسلامية كان منصباً على العلم النافع المتصل بحياة الناس** ، ولهذا مارسوا الاجتهاد من أجل أن يقدموا حلولاً مستقاة من الشرع لما يواجهه الناس فى ممارساتهم المعيشية ، وبما يحقق المصلحة المتوافقة مع الشرع . فالعلم إذاً اقترن بتحقيق النفع والخير ، واقترن أيضاً بالعمل والتطبيق[٩] . ونلاحظ هنا أن العالم المسلم سواء ظهر نبوغه فى مجال الطب أو الرياضيات أو اللغة أو التاريخ أو العمران لم تكن تنفصل لديه المعرفة الفقهية الشرعية عن المعرفة العلمية أو بمعنى آخر كان جامعاً للمعرفة بعلوم الدين وعلوم الدنيا ، وأمامنا الكثيرون من علماء الحضارة الإسلامية كان الواحد منهم متفقهاً فى الدين فهو عالم وفقيه ، وأيضاً نابغاً فى الطب أو الرياضيات

أو غيرها ، وكان للمعرفة العلمية الشرعية[١٠] مركز الصدارة والتوجيه لدرجة أن وصف العالم أو العلماء « ارتبط أصلاً بالعالم الفقيه الدارس للشرع وعلومه »[١١] .

ولما جاء عصر الركود وانقطع الاجتهاد وبدأت بلاد المسلمين تتعرض لموجات متلاحقة من « الغزو الفكرى »[١٢] حدث الانفصال بين المعرفة بالشرع وعلومه وبين المعرفة بالعلوم الأخرى ، وهذا الانفصال أوجد حالة من الازدواجية أصبحنا نعانى منها ، وينبغى لنا أن نخرج منها حتى نستعيد هويتنا الإسلامية ، وحتى نستعيد التوجيه الإسلامى للعلوم ؛ **نستطيع القول إذن أن مفهوم « التوجيه الإسلامى للعلوم » يمثل عمقاً أصيلاً فى التراث والحضارة الإسلامية .**

أما عن عملية الازدواجية التى يعيشها الإنسان المسلم سواء كان فرداً عادياً أو معنياً بالعلم والمعرفة ، فإن لها جذورها منذ أن عرف العالم الإسلامى ذلك التقسيم الذى يجعل هناك نوعين من التعليم[١٣] : الأول خاص بالعلوم الشرعية حيث ينظر إليها على أنها علوم دينية لا صلة لها بالحياة ، وهناك نوع آخر من التعليم وهو التعليم المدنى أو العلمانى[١٤] ، وهو الذى صُرِف إليه لفظ العلم نفسه . وهذا التقسيم قد حالة من الازدواجية فى الشخصية العلمية للعالم المسلم المتغرب عن ثقافته الإسلامية ، هذا بالإضافة إلى أثر الاستعمار والإعجاب بالثقافة الغازية[١٥] . **كل هذا جعل شخصية العالم المسلم المتغرب عن ثقافته الإسلامية شخصية تعانى من أزمة ثقة فى الذات ، وأزمة فى الشعور بالانتماء والأصالة** . أين هذه الشخصية من شخصية علماء المسلمين الأوائل الذين كانت لا تنفصل عندهم المعرفة بالشرع عن المعرفة بالعوم المختلفة من طب وفلك ورياضيات وغيرها ، وأيضاً اقترنت عندهم المعرفة العملية بالعمل والتطبيق النافع .

ونحن عن طريق التوجيه الإسلامى للعلوم نريد القضاء على هذه الازدواجية ، حتى تستعيد الشخصية العلمية الإسلامية أصالتها وتكاملها وتجمع ما بين العلم بالعلوم الشرعية والعلم بالعلوم الحديثة (أى بعلوم الدين وعلوم الدنيا) ، كما تحرص على التطبيق النافع لهذا العلم بالعمل بأحكام الشرع والعمل النافع بعلوم الدنيا . نريد العالم المسلم فى أى فرع من فروع العلم والمعرفة عالماً تقياً مؤمناً تدعم معرفته العلمية من إيمانه بالله ، ويدعم إيمانه بالله من معرفته العلمية ؛ قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر : ٢٨] .

وحتى نتابع هذه المشكلة علينا أن نميز بين ما يطلق عليه « العلوم الطبيعية » ،

وبين ما يطلق عليه « العلوم الاجتماعية » أو « الإنسانية[١٦] » . ونبدأ بالأخيرة لأن هذه العلوم تعتمد جامعاتنا فى تدريسها على مناهج مستمدة أساساً من الثقافة الغربية ومدركاتها ، الأمر الذى يجعل الطالب المسلم الدارس لهذه العلوم يقع فى حيرة مصدرها التناقض بين ما تدعيه هذه العلوم من منهج لا يعترف بالوحى كمصدر للمعرفة ، وبين ما يحتوى عليه الإسلام من معرفة متميزة ترجع إلى مصدرين : العقل والوحى[١٧] . ولم يقتصر اقتباس هذا المنهج المنكر للوحى على العلوم الطبيعية وحدها ، وإنما امتد تطبيقه على العلوم الاجتماعية (الإنسانية) الأمر الذى جعل هذه العلوم بمناهجها الغربية قاصرة عن أن تعبر عن الإنسان المسلم الفرد ، أو المجتمع الإسلامى عموماً فى جميع ظواهره وعلاقاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها . ومن هذا المنطلق فإن هناك مشكلة حقيقية فى التعامل مع هذه العلوم سواء من ناحية المنهج وأسلوب التناول ، أو من ناحية التطبيق وآثار هذا التطبيق .

٢ - تأصيل المشكلة :

منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادى تقريباً ، والعالم الإسلامى كله « مقتلع النوافذ والأبواب[١٨] » فى وجه الحضارة الغربية ، وفى وجه كل ما هو غربى ، سواء كان يتعلق بالعلوم أو الثقافات أو المناهج أو الفنون والاداب ، وحتى الأذواق والعادات الغربية قد تسربت بدرجات متفاوتة . وقد عمل الغربيون فى سبيل نشر ثقافتهم على إنشاء مدارسهم التعليمية داخل أو بجوار كنائسهم التنصيرية ، وقد شهدت الحواضر الإسلامية فى بيروت والقاهرة وبغداد والموصل والإسكندرية وإسطنبول وغيرها من حواضر المسلمين صوراً متكررة لهذا الوضع ، وقبل أن ندخل فى صميم موضوعنا ينبغى توضيح قضيتين أساسيتين :

القضية الأولى : قضية الغزو الفكرى :

هل « الغزو الفكرى » قضية حقيقية أم هو وهم من الأوهام ؟

لقد وجدت للإجابة على السؤال إجابتان تُزعِّم كل منهما فريق من أبناء أمتنا . **الأولى** تدعى أنه لا يوجد ما يسمى بالغزو الفكرى ، وأن المحذرين منه واهمون ، وهم يتجاهلون طبيعة العصر وروحه ، والتطور الهائل الذى شهدته وسائل الاتصال والمواصلات ، وأنه لم يعد بإمكان الحواجز الجغرافية ولا الحدود السياسية أن تقف وتتصدى للتأثيرات العالمية الآتية من كل صوب ومن كل مكان . **أما الإجابة الثانية** لهذا السؤال فتزعمها فريق آخر يرى أن الغزو الفكرى قضية حقيقية ، ومعركة دائرة مستمرة ،

وأن القول بالحضارة الإنسانية الواحدة والمنهج العلمى الواحد[١٩] ما هى إلا دعوة تستتر وراءها رغبة الغرب فى السيطرة والسيادة ، وأنها تفرض التبعية للنموذج الحضارى الغربى . **وموقفنا من هذه القضية هو الموقف الوسط الذى لا ينكر انتقال التأثيرات الثقافية والحضارية من وطن إلى آخر وأن هناك دائماً ما هو عام ومشترك فى الفكر الإنسانى ، ولكن هناك دائماً أيضاً حقيقة التمايز الحضارى والثقافى**[٢٠] .

القضية الثانية : موقفنا من الفكر والحضارة الغربية[٢١] :

ونقصد من ذلك أن نحدد المراحل التى مر بها تعاملنا مع الغرب وفكره وحضارته لنعرف فى أى مرحلة نعيش الآن وما هى متطلبات هذه المرحلة ؟ ويمكننا القول إن تعاملنا مع الفكر والحضارة الغربية عموماً قد يمر بمراحل ثلاثة[٢٢]

*** المرحلة الأولى : مرحلة الصدمة الأولى :**

ويمكن تسميتها أيضاً بمرحلة الانبهار بما لدى الغرب من تفوق فى شتى المجالات[٢٣] ، وبدأت البعثات من أبناء المسلمين تولى وجهها شطر الجامعات والمعاهد الغربية تنشد ما لدى الغرب من فكر وثقافة وحضارة ، حيث أصبح الإنسان المسلم مهزوماً من الداخل ، ومهيأ لتلقى البديل الغربى ، وفاقداً للثقة فى ميراثه الحضارى والثقافى ، وتم وضع « الإسلام كله فى قفص الاتهام»[٢٤] حيث عزا إليه البعض المسئولية عن تخلف المسلمين .

فى هذه المرحلة كان المجاهدون من أبناء هذه الأمة يبذلون قصارى جهدهم من أجل محاولة إثبات أن الإسلام لا يناقض العلم ، ولا الحضارة ، وكانت المقولة التى يحاولون التأكيد عليها هى أن : « الإسلام صالح لكل زمان ومكان » ، وذلك فى محاولة لاستعادة التوازن أمام هذه الحضارة الغازية .

*** المرحلة الثانية : مرحلة المراجعة – التوفيق – البحث عن الذات :**

وهى المرحلة التالية للمرحلة السابقة لصدمة الأولى ، وبدأت محاولة التوقف لالتقاط الأنفاس ، ومراجعة المواقف ، والبحث عن الذات والهوية . وفى هذه المرحلة انتشر أسلوب الموازنة والمقارنة من أجل تحقيق أهداف مختلفة ، قد يكون منها ما يمكن أن نسميه محاولة « تطبيق العلاقات بين المسلم والفكر والثقافة الغربيين[٢٥] » ، ومن ناحية أخرى فإن البعض كان يهدف من وراء ذلك إلى البحث فى الذات عن شىء مشابه لما لدى الغرب حتى يستطيع القول بأنه إذا كان الغرب يمتاز عنا بشىء إلا أن لدينا مثله

بشكل من الأشكال ؛ ولذلك شاعت فى تلك المرحلة كتابات مثل التى تتحدث عن الديمقراطية فى الإسلام[٢٦] ، أو حقوق الإنسان فى الإسلام ، أيضاً حقوق المرأة فى الإسلام .. وما شاكل ذلك .

*** المرحلة الثالثة : مرحلة الصحوة[٢٧] – اكتشاف الذات :**

وتلك هى المرحلة التى نعيشها الآن أو نعيش جزءاً منها ، ففى هذه المرحلة ظهر الوعى بالذات وبمزايا الإسلام وتفوقه فى عقيدته ، ومنهجه على سائر المستوردات الأخرى .. وفى هذه المرحلة أيضا بدأت تنكشف عيوب الحضارة والمناهج الغربية وقصورها عن التعامل مع الواقع الإسلامى، وأصبحنا أمام التحدى الحضارى فإما إثبات الذات واستعادة الهوية ، وإما الذوبان والانصهار داخل الحضارة الغازية .

وأهم متطلبات هذه المرحلة لا تتمثل فى إعادة طرح بمقولات أن « الإسلام صالح لكل زمان ومكان » ، أو أن لدينا ما يشابه ما لدى الغرب ؛ **وإنما ما تتطلبه هذه المرحلة هو صياغة ، وتقديم البديل الإسلامى[٢٨] ، لكل ما قدمه الغرب وتطبيق وتنفيذ هذا البديل ونجاحه حتى يمكن استئناف العطاء الإسلامى للإنسانية ووصل حاضر هذا الأمة بماضيها وتطلعها إلى المستقبل وهى تقف على أرض صلبة وهذا لا يتحقق إلا من خلال جعل السيادة فى العقول للفكر الإسلامى والتوجيه فى العلوم للتوجيه الإسلامى حتى تستعيد الأمة «شخصيتها المميزة وعقليتها الإسلامية ونفسيتها الإسلامية المطمئنة»[٢٩]** ، فحين يتم تقديم البديل الإسلامى وتبدأ الأجيال المسلمة تتربى على هذا البديل وتُصاغ عقليتها وفقاً لهذا التوجيه حينئذ يثبت أن الصحوة الإسلامية هى «صحوة حقيقية لا تعقبها كبوة »[٣٠].

وبرغم ما يلوح فى الأفق بين الحين والآخر من ضباب وغيوم فإن الحقيقة التى ما تفتأ تحاول أن تؤكد نفسها كل يوم أننا نعيش الآن مرحلة انبعاث حضارى إسلامى جديد ، مرحلة بدايات «العالمية الإسلامية الثانية»[٣١] ، ويُعد التوجيه الإسلامى للعلوم هو أحد علامات وإرهاصات هذه المرحلة .

ثانياً : الصياغة
مفهوم التوجيه الإسلامى للعلوم

مدلول الصياغة[٣٢] يشير فى إحد معانيه إلى تناول الشىء من مادته الأُصلية ، أو الأولية لجعله فى صورة أو شكل مقبول يصلح للاستعمال فى الغرض الذى صيغ من أجله ، وصياغة المفهوم[٣٣] قد تكون ذاتية أى مصدرها ذات الباحث وكيفية إدراكه للمفهوم ؛ أو قد تكون افتراضية أى مصدرها ذات المفهوم ، وكيفية تعبير المفهوم عن نفسه .

وفى كل الأحوال فإن الباحث هو الذى

يقوم ببنائها وتنسيق ألفاظها وترتيبها ، وهنا يثور تساؤل يتعلق بمضمون الصياغة ، وهل يرجع إلى ذات الباحث أم ذات المفهوم أم إلى كل منهما ، أيضاً يثور تساؤل حول كيفية الوصول بالصياغة إلى الدقة المطلوبة فى التعبير عن المفهوم الذى نحن بصدده[٣٤] .

هذا من حيث الصياغة أما من حيث المفهوم فإنه يعنى « الوسيلة الرمزية التى يستعين بها الإنسان للتعبير عن المعانى ، والأفكار المختلفة بغية توصيلها لغيره من الناس »[٣٥] . والمفهوم بذلك يُشكل « وحدة اللغة العلمية » أى اللبنة الأولى فيها ، ويسهل الاتصال والتفاهم بين مجموعة الباحثين الذين يشتركون فى موضوع معين . ونلاحظ أن المفهوم يتطور ويتغير بتغير معطيات الواقع ، وأيضاً وَفْقاً للسياق العام للمجتمع[٣١] .

ويعتبر المفهوم وحدة تصورية مبدئية فى بناء أى نسق نظرى ، وهناك صلة قوية بين المفهوم ، والتعريف[٣٧] ، إذ « يعتبر التعريف معادلاً للمفهوم وشارحاً له » ، وإذا كان المفهوم « رمزاً لمتغير واقعى ، فإن وظيفة التعريف هى الرمز والتحديد[٣٨] معا »[٣٩] .

ولصياغة المفهوم متطلبات مثل : الدقة ، والموضوعية ؛ إلا أنه حتى مع حرص الباحث على توخى أكبر قدر ممكن من الدقة والموضوعية ، إلا أنه تظل احتمالات الخطأ والتحيز واردة . ويعتبر السياق الاجتماعى بالإضافة إلى اللغة مصدرين أساسيين للتحيز فى صياغة المفهوم ، وفى عدم الاتفاق حول بعض المفاهيم ، وعلينا أن نعى كليهما كمصدرين للخلط يؤديان إلى غموض بعض المفاهيم مما يؤدى إلى تداخل دلالاتها مع دلالات مفاهيم أخرى ، ويُعد هذا عائقاً جوهرياً أمام انتقال الفكر ، وقد يُلْجَأ فى سبيل تلافى هذا العيب إلى بناء المصطلحات بغرض إبعاد الغموض عن المفهوم ، ومحاولة إيجاد لغة مشتركة تُتخذ أساساً للحوار والتخاطب والفهم بين أهل العلم الواحد[٤٠] .

ومن أجل محاولة تجنب هذه الأخطاء والتحيزات فإنه ينبغى البحث عن طبيعة المكونات البنائية[٤١] للمفهوم . بمعنى البحث عن الخصائص الأساسية للشىء الذى يبغى تعريفه أو تحديد مفهومه ، ثم البحث عن طبيعة العلاقة بين هذه الخصائص ، هذا بالإضافة إلى تحديد معانى الكلمات الداخلة فى بنائه ، وعلاقة هذه الكلمات ببعضها البعض فى بناء الجملة أو العبارة[٤٢] .

والمفاهيم تختلف فى درجة تجريدها ، وهى تنقسم إلى نوعين رئيسيين : مفاهيم

بسيطة ، ومفاهيم مركبة .. وهى تلك التى تحتوى على عدد من المفاهيم البسيطة[٤٣] . ومفهوم التوجيه الإسلامى للعلوم هو من نوع المفاهيم المركبة التى تحتاج إلى عملية تحليل تهتم بفك هذا المفهوم المركب إلى أجزائه[٤٤] . ويساعد المفهوم على تحديد الخصائص البنائية والوظيفية للموضوع الذى يرمز له ، حيث تشير الخصائص البنائية إلى المادة التى يتكون منها ، أما الخصائص الوظيفية فإنها تشير إلى الوظيفة ، أو مجموعة الوظائف التى يؤديها . وعلى هذا فمن الميكن أن ينصب تحديدنا للمفهوم على الجانب البنائى أو الجانب الوظيفى أو كليهما معاً .

إذن صياغتنا لهذا المفهوم سوف ترتكز على ثلاث مرتكزات : تحليل جزئياته ، ثم تحديد خصائصه البنائية ، ثم تحديد خصائصه الوظيفية .

١ - تحليل جزئياته :

يتركب هذا المفهوم من جزئيات ثلاث : « التوجيه » - « الإسلامى » - « للعلوم » ، وسوف نتناولها تباعاً .

فيما يتعلق **« بالتوجيه »** - فهو فى المعنى اللغوى من وَجَّهَ : أى انقاد واتَّبع . ويقال : قاد فلان فلاناً ، فوجَّهَ أى انقاد واتَّبع ، ووَجَّهَ إلى الشيء توَجَّه ، بمعنى وَلَّى وَجْهَهُ إليه . ووَجَّه الناس الطريق : وَطِئوهُ حتى استبان أثره لمن يسلكه . والوِجَهَةُ : الجانب والناحية والموضع الذى تتوجه إليه وتقصده[٤٥] . ويحدد معجم ألفاظ القرآن الكريم معنى الكلمة وجهّه توجيهاً ، فيقال : وجهّه لكذا أى جعله ناحيته وصَوْبه . قال تعالى : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً ﴾ (الأنعام : ٧٩) أى : جعلت وجهى مستقبلاً الذى فطر السموات والأرض خالصاً له . أيضا تَوجَّه نحو الشئ : أي قصده ، قال تعالى : **﴿ وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّى أن يَهْدِيَنِى سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾** .
[القصص : ٢٢][٤٦]

فالتوجيه إذن هو الإرشاد والقيادة للشيء الموجه والتوجيه كلمة لابد أن يتبعها تحديد للجهة أو الوجهة التى تم التوجيه إليها ، ومن هنا تأتى كلمة **« الإسلامى »** لتحدد للتوجيه وجهته وصفته . والواقع أن هذه الجزئية المتعلقة بـ « الإسلامى » تحتاج إلى تحديد دقيق ، وذلك لكثرة استعمالها فى وصف أشياء كثيرة قد لا تمت للإسلام بصلة .

و**« الإسلام »** من أسْلَمَ : أى انقاد - أخلص الدين لله ، ودخل فى دين الإسلام ،

وأسلم أمره لله أى فوضه ورضى بحكمه .

والإسلام هو الانقياد والاستسلام لله تعالى ، ثم خص استعماله بالدين الذى أرسل الله به محمداً ﷺ ، وبهذا المعنى وردت كلمة الإسلام فى قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً ﴾ [المائدة : ٣] . وقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [آل عمران : ٨٥](٤٧)

ووصف شىء بأنه « إسلامى » يحتاج إلى تحديد ، لأن كلمة « إسلامى » قد تستخدم كوصف لأشياء لا ينطبق عليها هذا الوصف ، وإنما تكون بمثابة أسماء مثل من اسمه جميل ، وليس هو بجميل ، أو زكى وليس هو بزكى . إذن ما هو أساس الوصف أو معيار الحكم على إسلامية شىء ، أو وصفه بأنه إسلامى . إن ذلك معناه هو أن يكون هدفه وغايته ، وسلوكه ومنهجه متطابقاً ومتوافقاً وغير متناقض مع ما جاء فى الكتاب والسنة ، أما ما خالف ذلك فإنه يكون منسوباً إلى الإسلام دون أن يكون متطابقاً معه . ويحدد كتاب المعهد العالمى للفكر الإسلامى(٤٨) مفهوم « الإسلامية » « بأنها » شعار راشد ، يحدد الوجهة ، ولا يترك غبشاً « فى الرؤية أو مجالاً للدس والتضليل » ..... وهى « تعنى بالضرورة المعاصرة والتحديث الدائب المستمر ، ولكن باتجاه إسلامى ونحو أهدافاً إسلامية ، وقيم إسلامية ، وهداية ربانية » .

إذن فالتوجيه الإسلامى يعنى الإرشاد والقيادة للشىء الموجّه بما يتفق مع ما جاء فى الكتاب والسنة ، وبما لا يخالفهما فى المنهج والسلوك والهدف والغاية .

تبقى بعد ذلك جزئية – العلوم – وهى جمع مفرده : علم . فما هو العلم ؟ وما المقصود به ؟ وما اختلافه عن « المعرفة » ؟

فى المعنى اللغوى : العِلْمُ : « إدراك الشىء بحقيقته ، وهو اليقين ونقيضه الظن ، وهو نور يقذفه الله فى قلب من يحب .. وقيل العلم يقال لإدراك الكلى والمركب .. والمعرفة تقال لإدراك الجزئى أو البسيط »(٤٩) ، وفى معجم ألفاظ القرآن الكريم : العلم هو « إدراك ذات الشىء ، وهو حينئذ يتعدى لمفعول واحد مثل : ﴿ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ ، وإن كان العِلْم حكماً على شىء بإثبات أو نفى يتعدى لمفعولين مثل : ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ ﴾ .. ومنه عَلِمْتُ الشىء : عرفت علامته ، وما يميزه ونقيضه الجهل »(٥٠) .

والمعرفة تفترق عن العلم استعمالاً فى أن

العلم يُستعمل فيما يُدرك بواسطة كسب أو بلا واسطة ، و « المعرفةُ تستعمل لما يُدرك بواسطة من الكسب فقط ولهذا لا يقال : الله عارف ، كما لا يقال الله عاقل ، ويقال : الله عالم ...، والمعرفة تقال فيما يدرك بآثاره ولا تدرك ذاته ، والعلم يقال فيما تدرك ذاته ، ولذا يقال عرفت الله ، ولا يقال علمته كذلك ، والعارف فى متعارف القوم ، هو المختص بمعرفة الله ومعرفة ملكوته وحسن معاملته ، وفى هذا يكون العرفان أعظم درجة من العلم ، وخلاف المعرفة الإنكار ، وخلاف العلم الجهل »(٥١) .

هذا عن معنى العلم فى لغتنا فإذا نظر إليه فى المصطلح فإنه يمكن تعريفه بشكل عام بأنه : « **جهد إنسانى منظم فى محاولة لفهم ما يجرى حولنا فى العالم (العلوم الطبيعية)** ، **امتد فيما بعد لمحاولة فهم ذواتنا نحن (علم النفس)** ، **والعلاقات التى تربط بيننا فى التجمعات الإنسانية (العلوم الاجتماعية) فى إطار من علاقات الأسباب والنتائج** . وهذه ، ولا شك ، مظلة واسعة تجمع تحتها حشداً من الأساليب فى التحليل والتنظير والتطبيق ، بينها كثير من أوجه الشبه والفروق المهمة(٥٢) .

والواقع أن كلمة « العلم » تطلق مجازاً على ما ينبغى أن يسمى « المعرفة العلمية » حيث يقصد منها فى معناها العام أنها « لفظ كلى لا يدل على موضوع معين، أو علم محدد بالذات بقدر ما يعنى عدة خصائص أو صفات مشتركة فى كل نشاط عقلى إنسانى ، حين ينصرف بشكل منظم إلى محاولة فهم وتفسير موضوعات معينة ، متبعاً فى سبيل ذلك خطوات تبدأ من الملاحظة الدقيقة ، ومستخدماً منهجاً يتفق مع طبيعة موضوع البحث ، وهادفاً إلى الوصول إلى قوانين عامة تفسر اطراد الظواهر المعنية(٥٣) .

وهنا نوضح أن كلمة العلم التى يقابلها لفظ Science فى اللغة الإنجليزية هى العلم القائم على التجربة الذى هو المعرفة العلمية **بينما العلم فى تراثنا الإسلامى هو دائرة أوسع من ذلك** ، تضم بداخلها المعرفة ، ومن داخلها المعرفة العلمية التى هى Science(٥٤) ، فالمعرفة العلمية إذن هى الشق المادى لمفهوم العلم فى الإسلام وهو الذى يحصله الإنسان بنفسه مستخدماً العقل والحواس والتجارب ، أما الشق الثانى للعلم فهو العلم الغيبى الذى يحصل عن طريق الوحى(٥٥) .

ومن أجل تعريف « المعرفة العلمية » نحدد أهم خصائصها التى نوجزها فيما يلى : دقة الصياغة للمفاهيم العلمية ،

والمنهجية ، والموضوعية ، ويضاف إلى ما سبق أيضاً ما يعرف بالتراكمية والثورية ، والتكاملية والنسقية[٥٦] .

ومن بين هذه الخصائص سوف نتناول « الموضوعية » بشيء من التفصيل وذلك لتساؤل هام يدور حولها فيما يتعلق بالمفهوم الذى نتناوله فى هذا البحث .

ويدور هذا التساؤل حول : **هل هناك تناقض ما بين التوجيه الإسلامى للعلوم ، وقضية الموضوعية العلمية ؟؟** .

فى الواقع أن الموضوعية يقصد بها ألا يكون لأهواء الباحث وميوله الشخصية تأثير على إدراكه للحقائق العلمية ، ومن ثَمّ فإنها تعنى إمكانية استعادة النتائج العلمية والتثبت من صحتها لدى أكثر من باحث ، إذا تم إجراء التجارب تحت نفس الظروف وعندما ترقى هذه النتائج إلى درجة الحقائق العلمية فإن الموضوعية تعنى أنه يمكن إدراك هذه الحقائق لدى أكثر من باحث بنفس الطريقة أو بطرق مختلفة[٥٧] .

فدلالة الموضوعية إذن تُعنى بما « يمكن الاشتراك فى إنجازه ، وسلوك نفس الطريق لبلوغ نتائجه . أو هى ما يؤسس خلال العمل المتفق عليه بين الباحثين » ... فهى من ثم « ليست إلغاء للذات ، بل هى الاتفاق بين الذوات » حيث يكون « الموضوعى » هو « المشترك بالنسبة لأذهان متعددة ، وما يمكن نقله من واحد لآخر »[٥٨] .

هل تعنى الموضوعية إذن أن العلماء الملتزمين بالمنهج العلمى الذى يعتمد « الموضوعية » لا يختلفون فيما بينهم اختلاف الفقهاء الذين يكثرون من ترديد عبارة (فى المسألة قولان)[٥٩] ، وأن هناك « منهجاً علمياً »[٦٠] واحداً ، وأن من يريد أن يتصف بالعلمية ينبغى عليه اتباعه .

فى الواقع أن قضية « الموضوعية » تكمن وراء ذلك الهجوم والاستنكار لدعوة التوجيه الإسلامى للعلوم ، أو لما يسمى بأسلمة العلوم ، « لأن المستنكرين يظنون أنها متناقضة مع الموضوعية لأنها من وجهة نظرهم لن تكون إلا شكلاً من أشكال التزمت الدينى أو التطرف الدينى الذى ظهر على الساحة الاجتماعية والسياسية ، ويحاول الآن أن يمتد إلى الحقائق الموضوعية العلمية فيلونها بلون الدين . ومن ثم فإن هذا التوجيه الإسلامى للعلوم – ومن وجهة نظر هؤلاء – شبيه بما فعله عالم الأحياء « السوفيتى » لايسنكو حين عمد إلى أن يجعل علم الأحياء متوافقاً مع الأيديولوجية الشيوعية ، فاستغل منصبه الإدارى فى إنكار بعض الحقائق المتعلقة بعلم الوراثة ، ومنع نشر أى دراسة تخالف

نظرياته . مما ترتب عليه تدهور هذا العلم فى بلاده حتى اضطرت الدولة الشيوعية إلى تصحيح هذا الوضع بالسماح للعلماء بنشر نظرياتهم وآرائهم المخالفة لما فعله لايسنكو(٦١) . أو أن هذه الدعوة – من وجهة نظرهم – لن تضيف جديداً، وأنها مجرد تسمية إسلامية لمحتوى لا يختلف عما قال به الغربيون ، وأن الآخذين بها لن يفعلوا أكثر من اقتباس ما يقوله الغربيون ثم يضيفون عليه التسمية الإسلامية ، فهى من ثم من وجهة النظر هذه – دعوة لا لزوم لها ، وتحصيل حاصل .

وفى الواقع أن الرد على هذه الآراء يعمد أولاً إلى قضية « الموضوعية » ذاتها ، وهل هى حقيقية مائة بالمائة ، أو أن ما يتصف « بالموضوعية » هو الذى يحوز أكبر قدر منها ، لأن الموضوعية الكاملة صعبة المنال ، وأن العلوم القائمة على المنهج العلمى المتصف « بالموضوعية » هى فى واقع الأمر وجهات نظر فى العلم تحقق لها السيادة والذيوع والانتشار لأسباب متعددة ، ذلك لأن العلوم سواء كانت الطبيعية أو الإنسانية العالِم فيها هو الإنسان ، وهو لا يستطيع أن يتخلى تماماً عن أطر أيديولوجية أو اعتقادية يبدأ منها .

تفصيل ذلك : أنه إذا كان المقصود بالموضوعية هو أن يُقبل العالِم على بحثه بعقل مجرد تماماً خالياً من أية أفكار أو ميول أو اعتقادات فهذا شرط مستحيل التطبيق لطبيعة الإنسان ، الذى لا يكف « لحظة واحدة وهو يقظان من حديث مع نفسه ، أو حديث مع غيره ، وكل من الحديثين صادر عن أفكار واعتقادات » ، فكيف يتخلى عن ذلك والقضية التى يبحثها قد تستغرق منه شهوراً أو سنين(٦٢) ، كما أن هذا الوضع إذا تصورنا إمكانية حدوثه فإنه يكون سبباً فى عدم حصول العلم ؛ لأن العلم وإن قام على المشاهدة والتجربة إلا أنه لابد وأن يسير البحث فيه فى ضوء سؤال أو افتراض ، فالباحث لابد وأن يبدأ بفكرة يصوغها فى صورة سؤال ، أو افتراض ، ثم يشاهد من الطبيعة أو المجتمع ما يكون مرتبطاً بهذه الفكرة ، ويجرى بعد ذلك التجربة التى تقود إلى نفى أو إثبات هذه الفكرة(٦٣) .

بناء على ذلك فإن « المنهج العلمى ليس تسجيلاً محايداً للملاحظات والوقائع ، بل ثمة قوانين ونظريات متعددة علينا أن نبتكرها لتفسيرها والتنبؤ بها ، كما أن علينا أن نختار من بينها ... وبعبارة « أينشتين » « رغم أن الإدراك الحسى هو وحده الذى يتيح لنا المعلومات عن العالم الخارجى أو الفيزيائى بصورة غير مباشرة ، فإننا لا يمكن أن نفهم هذا العالم إلا بواسطة وسائل فكرية »(٦٤) .

ولأن « التراكمية » صفة من صفات العلم ؛ لأن الجديد المكتشف يضاف إلى القديم الذى سبقت معرفته فمعنى هذا أن الباحث لا يستطيع أن يجرد ذهنه من المعلومات والمعارف السابقة الخاصة بمجال بحثه ، وإلا لما حدث نمو وتراكم فى العلم . وأما إذا كان المقصود « بالموضوعية » هو الاستعداد لقبول دلائل المشاهدة ونتائج التجربة بدون أية تحيزات سابقة ، والأمانة فى نقل ما يشاهد وما يجرب ، حتى وإن خالف معتقدات سابقة ومستقرة : فهذا أمر محبذ وهو يمثل المثل الأعلى للمنهج العلمى . ولكن هل هذا المثل الأعلى هو المطبق بالفعل فى ممارسات العلماء الواقعية ؟

إن مراجعة كتابات مؤرخى العلوم وفلاسفتها من الغربيين[٦٥] تظهر « أن العلماء الغربيين كانوا » دائما يضعون أنفسهم — عن وعى منهم أو غير وعى — فى داخل أطر أيديولوجية ، ويتأثرون ببيئاتهم الاجتماعية وحقبهم التاريخية »[٦٦] . وإن هذه الأطر لا تختلف من عصر إلى عصر ، ومن بيئة إلى بيئة فحسب ، بل إن هناك اختلافات بين العلماء داخل الإطار الواحد ، وفى نفس العصر الواحد ، فهناك اختلافات فى طريقة التناول ، واختلافات فى دلالات التجارب وغير ذلك[٦٧] .

وإذا كنا نقول بتعذر الموضوعية إلا أننا لا ننكر وجود حقيقة موضوعية نسعى إلى إدراكها ، وما نود الوصول إليه هو أن العلم موجه ، وليس محايداً أو موضوعياً مائة بالمائة كما هو شائع ، وقد شهدت السنوات التى سبقت نشوب الحرب العالمية الثانية « بدايات خجولة فى الغرب تقترب من الاعتراف بأنه قد ترتب على العلم نتائج أخلاقية »[٦٨] . وقد ذُكر فى هذا الصدد ما حدث بشأن تطوير أسلحة الدمار الشامل ، ولا يُعرف بالضبط ما الذى يمكن عمله فى مواجهة « حشد يتزايد يوماً بعد يوم من المشاكل والمخاطر الكونية التى كان لتطبيق الإنجازات العلمية دور أساسى فى ظهورها » ، ومن ثم فإن ما جاء من تأكيد على صفات موضوعية العلم وحياده وعدم اشتغاله بإصدار الأحكام الأخلاقية ، ومهما سيق من شواهد وأمثلة تاريخية للدلالة على أن عطاء العلم يستخدم للخير والشر معاً ، إلا أن ذلك لا يعفى رجل العلم من مسئولياته باعتبار أنه هو الذى أخرج هذا العطاء .

« ولقد قيل فى الرد على دعاوى الحرص على الموضوعية والحياد : إن إسهام العلم فى الأخلاقيات يتجاوز نظرته الفاحصة فى الفروض الأساسية ، وكشفه عن حقائق لم تكن معروفة أو مرتبطة فى الذهن بموضوع الحكم الأخلاقى ، إلى ما هو أعمق وأخطر فاتباع النهج العلمى سوف يدخل فى دائرة البحث ظواهر كثيرة لم تدخل فيه قبلاً

« فمن المسلم به اليوم أن التمييزَ الحادَ بين العمليات الذهنية ، والعواطف والمشاعر - والذى يقبع وراء تأكيد موضوعية العلم وحياده - أمرٌ لا يمكن تبريره ، إذ أن كل الأفعال تنطوى على المشاعر والفكر معاً . وهكذا تصبح المشاعر عنصراً فى الموقف أو التفكير العلمى »[٦٩] ، ومن ثم فإن دعوى موضوعية العلم وحياده الأخلاق أصبحت محل نظر فى ضوء تعاظم المخاطر المحيطة بالعلم اليوم ، والتى تؤكد أهمية التطلع إلى المستقبل دون أن نتوقع عوناً كبيراً من خبرات الماضى حين لم يكن العلم يملك هذا الأثر الذى نلمسه اليوم على المجتمع البشرى ، والذى يظهر فى تسخير نتائجه بسرعة فى الخير والشر معاً **ومن ثم أصبحت السيطرة الأخلاقية أو التوجيه الأخلاقى للعلم ضرورة ملحة حيث أصبح العلم اليوم قوة اجتماعية واقتصادية وسياسية بالغة التأثير**[٧٠] .

ولكن هل يعنى ذلك أنه يجوز لكل إنسان أن يقول ما يشاء بحسب دينه ومذهبه وهواه . لا بالطبع فإن « الموضوعية » ممكنة ، والعلم يسعى إلى إدراكها ، والتوجيه الإسلامى يعنى إطاراً للوصول إلى الموضوعية خير من أطر أخرى ، فالإطار الإسلامى يساعد على إدراك حقائق ومؤثرات وتفسيرات ، لها نتائج نافعة فى حياة الناس ، لا يمكن إدراكها عن طريق الأطر الإلحادية ، أو التى تنحى الوحى عن إطار المعرفة العلمية ، فالدعوة إلى التوجيه الإسلامى للعلوم هى إذن دعوة لا تتناقض مع الموضوعية ، وإنما هى دعوة إلى « أن يفكر العالم ويشاهد ويجرب ويستنتج ، وهو مؤمن بالله ، وبأن محمداً رسول الله وأن القرآن كلام الله ، لأن هذه نفسها حقائق موضوعية عنده دليل عقلى على صحتها[٧١] ، إنها إيمان يقوم على علم ﴿ **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَٰهَ إِلاَّ اللَّهُ** ﴾ (محمد : ١٩) ﴿ **وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ** ﴾ (الحج : ٥٤) ، **ومن ثم فإن التوجيه الإسلامى للعلوم يرسى مبدأ هاماً ، وهو « أن معرفة الإنسان بقوانين الطبيعة لا تغنى عن الإيمان بخالق الطبيعة »[٧٢]** .

والعلوم فى الغرب موجهة توجيهاً غربياً نحو تحقيق المُثل والقيم العليا للحضارة الغربية ، وهى قيم تمجيد القوة ، والاستكبار ، والعلو فى الأرض ، والتمايز العنصرى على باق البشر . ولذلك وجهت هذه الحضارة تفوقها العلمى والتكنولوجى نحو بناء أسلحة الدمار ونحو مزيد من التفوق فى القوة التى تهدد بيئة الإنسان ، وحياته على الأرض بالدمار الشامل ، ولا تحقق رسالة الإنسان الأولى فى الاستخلاف والعمران .

والدعوة إلى التوجيه الإسلامى للعلوم

تعنى تحقيق المثاليات والقيم الإسلامية وتوحيد الخالق عز وجل ، العبودية له وحده ، والاعتراف لبنى البشر بالمساواة فى الإنسانية ، ومن ثم يوجه التفوق العلمى والتكنولوجى نحو تحقيق مهمة الإنسان الأولى فى الأرض ، وهى مهمة الاستخلاف التى تقوده إلى عمران الأرض ونمائها ، بدلا من خراب الأرض وتدميرها .

ومن ثم فإن « الموضوعية » فى الإطار العلمى الوضعى موضوعية .قاصرة بينما الموضوعية فى الإطار الإيمانى الإسلامى موضوعية متكاملة ؛ لأنها تجمع التكامل بين الوحى والعقل فى إطار منهجى واحد . ويبرز ذلك بشكل تطبيقى من خلال أمرين : الأول من حيث المنطلق فى طرح الفروض وخاصة فى العلوم الإنسانية ؛ لأن الإطار التصورى المسبق لكل فرض أو نظرية يتأثر بالسياق الحضارى والاجتماعى ، والأمر الثانى هو من حيث توظيف المعرفة العلمية حيث تؤثر القيم والمبادىء الخلقية فى حسن أو سوء استخدام هذه المعرفة سواء فى العلوم الطبيعية أو الإنسانية(٧٣) .

وبعد أن تناولنا تحليل جزئيات مفهوم « التوجيه الإسلامى للعلوم » نعود فنركب هذه الجزئيات من جديد ، ويمكننا القول **إن التوجيه الإسلامى للعلوم يعنى الإرشاد والقيادة للعلوم وفقاً لمعايير وقيم ومنهاج الإسلام كما وضح فى الكتاب والسنة .** وسوف يزداد هذا المفهوم اتضاحاً بعد أن نتناول خصائصه البنائية ثم خصائصه الوظيفية كما يلى :

٢ - الخصائص البنائية للمفهوم :

تعنى الخصائص البنائية للمفهوم بالمادة الأساسية التى يتكون منها المفهوم ، وتحديد هذه الخصائص يعتمد على ركنين أساسيين هما : الفهم ، والإيمان ، فالفهم عامل مهم جداً فى تحديدها ، إذ قد يتحسس الفرد حقيقة ما ، ويكون لديه ركن الإيمان بها ، ولكن يعوزه منطق الفهم والقدرة على التعبير عنها ، فيلزم الصمت وتتغلب عليه الصياغات المضادة ، ويظل كذلك لائذاً بإيمانه ملتزماً بالصمت حتى يتوافر له الفهم والقدرة على التعبير ، وحتى نستطيع الفهم علينا أولاً أن « نتحسس » خصائص هذا المفهوم ويلى « التحسس » ، « الخاطرة » ، ثم « الفكرة » ثم « التحاجج »(٧٤) . ولقد تبلور التحاجج حول هذا المفهوم فى موقفين أساسيين نستطيع من خلال استعراضهما أن نقف على الخصائص البنائية التى تعنى بالمادة الأساسية التى يتكون منها هذا المفهوم .

الموقف الأول :

ويعبر هذا الموقف عن نظرته فى توصيفه

للبنية الأساسية لهذا المفهوم ، على أن هذا التوجيه الإسلامى هو « هوجة للأسلمة »[٧٥] بدأت بالعلوم الإنسانية ، ثم لم تلبث أن امتدت إلى العلوم الكونية - الطبيعية - ويعبر هذا الموقف عن نفسه بهذا القول : « إذا كنا نفهم محاولة البعض أسلمة العلوم الإنسانية ، فإننا نظن أن الجهد المبذول فى أسلمة العلوم الكونية جهد متهم »[٧٦] .

ونلاحظ هنا أن الإشارة إلى عملية الأسلمة بأنها « هوجة »[٧٧] . إنما يحمل فى مضمونه الإشارة إلى أنها عملية فجائية ، كما أنها مؤقتة لا تلبث أن تخفت حدتها ، وتختفى فجأة كما انبثقت وثارت وهاجت فجأة . وقد يصل الرفض بالبعض لهذه الأسلمة درجة تجعلهم يقولون « لا نريد أن نسمع شيئاً عن أسلمة المعرفة » أو « إسلامية المعرفة »[٧٨] هذا بالإضافة إلى ما تتناوله بعض الأقلام والأقوال بالسخرية والاستنكار للقول بأن هناك ما يمكن أن يسمى « بكيمياء إسلامية » أو « طبيعة إسلامية » أو « هندسة إسلامية » إلى ما شابه ذلك[٧٩] .

ويؤيد هذا الموقف نفسه بضرب عدد من النماذج لبعض ما كُتِب فى إطار هذه « الأسلمة » ومنها :

النموذج الأول : وهو الطلاء الظاهرى للعلوم[٨٠] بمعنى إلحاق كلمة « الإسلامى » بأى علم ، دون أن يعبر ذلك عن مضمون حقيقى يتعلق بالإسلام ، وهذا النموذج هو ما يطلق عليه أحياناً بالنموذج « التزيينى »[٨١] أى اتخاذ الطلاء الإسلامى - إذا جاز لنا التعبير - مجرد زينة يزين بها الباحث كلامه فيكتب نفس ما يُكتب فى العلم الوضعى ولكن مع إضافة بعض الآيات والأحاديث هنا وهناك فقط من أجل إكساب المظهر الإسلامى ، ويبقى المضمون الوضعى كما هو ، وقد يفعل الباحث ما هو أخطر من هذا ، وهو أن ينتقى من الإسلام ما يؤيد فكرة غربية موجوده فى علم معين وهو فى تزيينه هذا قد يلجأ إلى التزييف بأن ينتقى من الإسلام نصاً ويتجاهل النصوص الأخرى المرتبطة به .. هذان الفعلان يسيئان إلى عملية الأسلمة ويبعدانها عن مضمونها الحقيقى .

أما النموذج الثانى : فهو يتمثل فى تلك المحاولة التى تبذل من أجل إثبات سبق الإسلام إلى بعض ما يكتشفه العلم الحديث ، وذلك عن طريق القول بالإشارات العلمية فى بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ومن ذلك إثبات سبق القرآن إلى القول بحقائق علمية ، لم يكشف عنها العلم الحديث إلا مؤخراً ، وهو ما يعرف أحياناً باسم « التفسير العلمى للقرآن » أو « الإعجاز العلمى للقرآن » ، ولهذا النموذج عدة محظورات : الأول منها أن العلم الكونى هو متغير باستمرار ، وأن

ما يثبت صحته اليوم قد يصبح خطأ فى الغد ، ثم إن القرآن ليس فى حاجة إلى ذلك الفعل ، فالقرآن جاء ليكون كتاب هداية ، وليس ليكون كتاب كيمياء أ فيزياء[٨٢].

ومن ثم يرى معارضوا هذا التفسير أن المحاولات المبذولة فيه وإن كانت حسنة المقصد – إلا أنها « فى غاية الخطورة حيث إنها تضع الإطار الذى نتكلم فيه موضع شك وسخرية[٨٣] ، وإن هذا العمل ينطوى على خطأ منهجى يتمثل فى محاولة تفسير الظواهر الطبيعية بمنهج التفسير اللغوى[٨٤] .

وفى الرد على الساخرين من عملية الأسلمة ، فإن هناك نقطة أساسية تلفت النظر إليها ، وهى أن البعض من هؤلاء الساخرين يدفعهم إلى هذا الموقف الرغبة فى الحفاظ على مكانتهم التى اكتسبوها فوق أرضية العلم الوضعى ، وهم من ناحية أخرى يفتقدون القدرة أو الرغبة فى تعويض ما ينقصهم من ثقافة شرعية تكمل معرفتهم الوضعية ، ومن ثم فهم ابتداء يرفضون حتى السماع لهذا المفهوم أو محاولة تفهمه .

ومن ناحية أخرى فإن التوجيه الإسلامى للعلوم الكونية – الطبيعية – يتعلق أساساً بأخلاقيات العلم ، وسلوكيات تطبيقه ، فلابد أن نفرق بين العلوم ذاتها ، وبين توجيه العلوم بمعنى أن « **نوجه استخدام العلم إسلامياً ، وأن نكتبه بطريقة إسلامية**[٨٥] ، أما من حيث العلوم الطبيعية أو الكونية نفسها فإن بها سنناً كونية ثابتة والله تعالى قال فى كتابه العزيز : ﴿ **وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّـهِ تَبْدِيلاً** ﴾ (الأحزاب : ٦٣) ، ﴿ **وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً** ﴾ (الإسراء : ٧٧) ومعنى ذلك أن العلوم الكونية هى بالفطرة « مُسلَمة »[٨٦] باعتبار أن الإسلام دين الفطرة « فقد فطر الله الكون على هذه السنن قال تعالى : ﴿ **أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** ﴾ (سورة طه : ٥٠) ، ويضيف البعض أن التوجيه الإسلامى بالنسبة للعلوم الكونية يعنى أن يكون تفسيرها إسلامياً ، ويدلل على ذلك بأنه ليس صحيحاً أن علم الكيمياء محايد ، أو علم الطب ، أو علم الفيزياء ؛ لأن هناك نظريات مثل التى تقول إن المادة لا تفنى ولا تستحدث ، وكذلك نظريات قِدم العالم وأبديته وأزليته ، كلها فى حاجة إلى تفسير إسلامى ، ويُذكر فى هذا الصدد قول جابر بن حيان : « لا تعلموا الكيمياء إلا لرجل ترضون دينه وخلقه » ؛ لأن « الكيمياء وأستاذ الكيمياء يصل إلى تفاعلات إن لم يكن عنده دين وخلق سيدمر الدنيا »[٨٧] . ومن هنا يأتى معنى علم كيمياء موجه إسلامياً ، أو علم طب موجه إسلامياً ؛ لأن الهدف من الطب ليس خدمة جسد الإنسان فقط ، ولكن رعاية

روحه أيضا . ومن ثم فإن التوجيه الإسلامى لمثل هذه العلوم يعنى أن ننهى مقولات أن الطبيعة فعلت كذا وكذا ، وهى تلك المقولات التى تَرِدُ فى إطار العلم الوضعى ؛ لأن « الطبيعة نفسها مفعولة وليست فاعلة »(٨٨) ، أى توجيه استخدم العلم بما يتفق وقيم الإسلام ، ورسالة الإنسان فى الاستخْلاف . هذا فيما يتعلق بالتوجيه الإسلامى للعلوم التجريبية - أو الطبيعية - الكونية - التى بها قدر كبير من الموضوعية . أما العلوم الإنسانية فالميدان فيها كبير لعملية الأسلمة ، أو التوجيه الإسلامى حيث يقل قدر الموضوعية فيها ، وتظهر التحيزات التى تنبع من السياق الحضارى العام ، الذى ينتمى إليه الإنسان الذى يُعد الموضوع الأساسى لهذه العلوم .

والخلاصة : أن هناك قدراً مشتركاً عاماً ، وهو الذى يتعلق بالسنن والقوانين الثابتة بالعلم أو المعرفة ، وهناك فلسفة العلم ، وهى التى توصف « بالإسلامية » ، وهى « التوجيه الإسلامى للعلوم »(٨٩) ، أما فيما يتعلق بموضوع التفسير العلمى للقرآن ، أو ما يعرف بالإعجاز العلمى للقرآن ، فإن المؤيدين له قد ساقوا العديد من الحجج للرد على المحظورات السابقة منها أن القرآن به إشارات علمية ، ووجود هذه الإشارات هو نوع من الإعجاز من ناحية أنه إخبار بالغيب(٩٠) . وأنه لا يُنظر فى ذلك إلا للحقائق العلمية الثابتة ، وليس إلى النظريات أو الفروض التى لم تثبت صحتها بعد(٩١) . أيضاً هذا الإعجاز العلمى هو أمر وارد طالما أن رسالة الإسلام هى للناس كافة فى كل زمان ومكان ، ومن ثم فإن كان إعجاز القرآن بالنسبة للعرب هو فى فصاحته وبيانه ، فإنه بالنسبة لغير العرب هو فيما يحتويه من إشارات علمية من باب الإخبار بالغيب(٩٢) . وفى الموضوع تفصيل كبير لا يتسع له المقام(٩٣) .

والواقع أن التخوف من الحديث عن الإشارات العلمية الواردة فى القرآن الكريم بدعوى الخوف من قيام التعارض بين النص وبين العلم . إذا ما تغيرت النظرية العلمية ، أو تم اكتشاف جديد يلغى اكتشاف سابق أو يعدل منه ، قد يمكن التحكم فيه عن طريق النظر فى أن هذا التعارض هو أمر غير حقيقى ، وهو فى حالة حدوثه يعنى أحد شيئين : إما خطأً فى النظرية أو الفرض العلمى ، أو خطأً فى فهم النص ، ومن ثم يتم إعادة النظر حتى يزول هذا التعارض الظاهرى(٩٤) .

ننتقل الآن إلى الموقف الثانى من التحاجج حول هذا المفهوم لنستكمل فهمنا للخصائص البنائية له والتى تبين جوهر عملية الأسلمة التى تشكل المادة الأساسية له .

الموقف الثانى : وهو موقف المؤيدين لهذا المفهوم ونعرض بهذا الصدد للتصور

الذى قدمه د . جمال الدين عطية ، وهو الذى يحدد خصائص عملية الأسلمة فى عدد من الخطوات ، هى :

ــ التوفيق بين الجزء الثابت اليقينى من العلوم ، وبين ما يرد من نصوص دينية تتعلق به بهدف إثبات عدم التعارض[(٩٥)] .

ــ ثم الجانب المتعلق بمقاصد الشريعة ، ونجد فى هذا الشأن أن علماء المسلمين قد أبانوا أو فصلوا فى مقاصد الشريعة ، وحاولوا فى كل علم أن يحددوا مقاصد الشارع فيه ، ومن ذلك ما جاء فى بيان مقاصد الشريعة فى الأموال ، وفى العقوبات وغيرها[(٩٦)] . وقياساً على ذلك نستطيع أن نتحدث عن مقاصد كل علم بحيث نجعل مقاصد الشريعة هى الحاكمة والموجهة لباقى العلوم .

ثم التوفيق بين الأحكام التكليفية الواردة فى الشريعة وبين النشاط الإنسانى الذى يخضع لكل علم ، ففى كل علم توجد بعض القوانين أو الحقائق الموضوعية ، وهى تلك التى تمثل القدر المشترك من العلم الوضعى أو الطبيعى ، ولكن هناك أيضا الجانب التكليفى – نقصد المعيارى – وهو الذى يكون فيه الاختلاف والتباين ، وهو مجال عملية التوجيه الإسلامى والأسلمة حيث « توجد طائفة من التوجيهات – إذا صح التعبير – تؤثر على الجانب الوضعى »[(٩٧)] ، ومنطقة الأحكام التكليفية هى المنطقة المشتركة التى نجدها فى كل علم ، وهى تختلف فى حجمها من علم إلى علم ، ويعد الحد الأدنى الذى يمكن أن تصل إليه هذه المنطقة المشتركة « منطقة القيم والضوابط الشرعية للعلوم » – هو ما يمكن أن نعبر عنه بأخلاقيات العلم[(٩٨)] . وهذا موجود فى كل علم سواء كان من العلوم الطبيعية أو الإنسانية .

وهنا يثور تساؤل يتعلق بكيفية الوصول إلى بيان هذه الأحكام التكليفية ، وهى التى تمثل نقطة الجمع أو المنطقة المشتركة بين كل علم وبين الشريعة . ويقترح د . جمال الدين عطية وسيلة لذلك ، وهى ما يعبر عنه فى علم المكتبات « بالتكشيف » ، وذلك وفقاً لمواصفات معينة . وقد عرفنا تكشيفاً لنصوص القرآن والسنة يقوم على أساس ألفاظ القرآن أو ألفاظ الأحاديث ، ولكن ما يقترحه د . جمال الدين عطية هو نوع آخر من التكشيف يقوم على أساس رؤوس موضوعات تؤخذ من واقع المصطلحات العلمية فى كل علم ، وهو عمل يمكن أن يتعاون فيه فريق عمل مكون من ثلاثة : أحدهم تخصصه شرعى ، والآخر متخصص فى العلم الذى يبحث فى موضوعه ، والثالث متخصص فى علم المكتبات ، ويوزع العمل بين الثلاثة على أساس أن يقدم العالم الشرعى المراجع المعتمدة فى تفسير القرآن ومراجع الحديث

وكتب التراث ، ويقوم العالم المتخصص فى موضوع العلم المعين بعملية التكشيف نفسها ، ثم يقوم المتخصص فى علم المكتبات بالصياغة النهائية مستخدماً البطاقات التى سجلها العالم المتخصص فى مادة علمه ويضعها فى الصورة الشكلية الخاصة بعلم المكتبات[99] ، والواقع أن هذه الاقتراح له وجاهته ويحتاج إلى أن يخرج إلى حيز التنفيذ الفعلى لنرى ماذا يمكن أن يقدمه فى هذا الصدد ، ولقد بقى لنا حتى يكتمل التصور الذى نقدمه لصياغة مفهوم التوجيه الإسلامى للعلوم أن نتناول خصائصه الوظيفية .

٣ – الخصائص الوظيفية للمفهوم :

تبين الخصائص الوظيفية للمفهوم الجانب الوظيفى له ، أو ما يتوقع منه أن يتم إنجازه وتحقيقه من خلاله . ونستطيع بهذا الخصوص **أن نحدد ثلاث خصائص وظيفية أساسية له :**

أ – وهذه الوظيفة جوهرها تحقيق الاستمرارية التاريخية ، والتواصل العلمى بين تراثنا الحضارى وواقعنا المعاصر . فقد شاركت الحضارة الإسلامية وعلماؤها قديماً مشاركة فعالة فى الفكر والعلم ، وكان لعلماء هذه الحضارة فضل السبق والريادة . ولا نذكر هذا من أجل القيام بعملية تعويض تتمثل فى التغنى بالماضى لتعويض إخفاق الحاضر ، وإنما نريد أن نصل ما انقطع من عطائنا العلمى وحضورنا وشهودنا العالمى . ولذلك فإن التوجيه الإسلامى للعلوم يعنى فى جانبه الوظيفى تعديل مسار العالم والباحث المسلم فى نقطة البداية فى بحثه أو علمه إذ بدلاً من أن ينشدها فيما يقدمه الغرب من عطاء ، فإن عليه أن يبدأ فى البحث فى التراث بداية ثم ينظر بعد ذلك فى معطيات الآخرين . وتلك البداية الأصيلة نرجو عن طريقها تحقيق الوصل لما انقطع من حضارتنا[100] ، ومساعدة العالم المسلم أياً كان موضوع تخصصه على الإحساس بارتباطه العضوى بتراثنا الإسلامى وأنه غير مبتور أو مقطوع الجذور .

ب – ناحية وظيفية أخرى فى غاية الأهمية تتمثل فى حل المشكلات ، والإجابة عن العديد من التساؤلات التى تواجه العالم المسلم المعاصر ، وهو يمارس عمله أو علمه . ونضرب لذلك مثلاً بحالة الطبيب المسلم الذى يواجه العديد من المواقف ويريد أن يعرف فيها أين الحلال وأين الحرام ، وما هى وجهة النظر الإسلامية الأخلاقية أو الشرعية فى الاختيارات المتاحة أمامه فى قضايا ، مثل إطالة الحياة بوسائل صناعية فى الوقت الذى يكون المريض قد مات فعليا (عقلياً) ، ولم يمت بيولوجيا ، أو قضايا أخرى مثل أطفال الأنابيب وقضايا نقل وزرع الأعضاء البشرية[101] . بل إن هناك فى هذا المجال

قضية هامة تحتاج إلى الطرح من خلال هذا المفهوم ، ألا وهى قضية الهندسة الوراثية ، وقضايا أخرى مثل قضية المشاركة العلمية فى الأعمال البحثية الخاصة بأسلحة الدمار الشامل[١٠٢] ، وغير ذلك مما يحتاج إلى توجيه إسلامى يوضح جانب الحق والصواب والحلال فيه .

جـ – وأخيراً يُعد التوجيه الإسلامى للعلوم بمثابة فلسفة العلوم الإسلامية وللإسلام مساهمة فعالة لابد وأن نقدمها فى هذا المجال رغبة منا فى الانفتاح على العالم وليس الانعزال عنه حتى نكون مشاركين فيه مشاركة فعلية بالحضور والمساهمة الفعالة[١٠٣] .

أما بخصوص التساؤل الذى أثرناه فى مقدمة البحث حول التعبيرات المختلفة المستخدمة للإشارة إلى محتوى هذا المفهوم فهى تدور حول نفس الجوهر ، وتعبر عن نفس الظاهرة ، وهى التى تعرف بالأسلمة أو الإسلامية فوجدنا كتابات تتحدث عن أسلمة المناهج والعلوم[١٠٤] ، وإسلامية المعرفة ، وكذلك التوجيه الإسلامى للعلوم ويُعد هذا التعبير الأخير أكثر وضوحاً فى الدلالة على جوهر هذه العملية المعنى بالجانب القيمى والمعيارى لتطبيق نتائج العلم وآثاره ، واختيار موضوعات ومجالات البحث ، وتوجيه أخلاقيات ممارسته نحو الوجهة التى تكفل للإنسان الخير والسعادة فى الحياة الدنيا والآخرة .

ثالثا : التطبيق
التوجيه الإسلامى لعلم السياسة

ليس هنا موضع مناقشة هل السياسة علم أم فن ، وما هى الاتجاهات المختلفة حول ماهية علم السياسية أو مدى علمية الدراسات السياسية . فقد أُلف فى هذا كتب وأبحاث ودراسات عديدة[١٠٥] . ولكنه يظل من الضرورى إعطاء لمحة موجزة حتى يتسنى لنا مناقشة التوجيه الإسلامى لعلم السياسة .

وأول ما نلاحظه بهذا الصدد أن الدراسات التى تتعلق بالسياسة عموماً « تجمع بين صفتين وهما : القِدم والحداثة »[١٠٦] ، فمنذ وجد الإنسان ، وعاش فى مجتمع أو جماعة : وقد بدأ يهتم بما يُعتبر سياسى وخاص بشئون الجماعة ، ولا زال هذا الموضوع الذى يتعلق بحياة الإنسان فى جماعة ، وما يتعلق بهذه الحياة ، سواء من تصورات وممارسات هو الشاغل للفلاسفة والمفكرين ، وأيضاً للإنسان العادى .

وهناك ملاحظة أخرى تتعلق بأن السياسة كمعرفة وعلم يتعلق بالإنسان تتعرض فى مفهومها وممارساتها وغايتها ومنهجها إلى اختلاف الثقافات وتنوع البيئات ، مما يؤدى بالتالى إلى اختلاف المفاهيم والنظريات ، الأمر الذى لابد وأن ينعكس فى بروز مدارس واتجاهات فكرية

وسياسية متعددة(١٠٧)

وإذا اقتصرنا على السياسة كعلم ودراسة نلاحظ أن المشتغلين بها ترجع خلفيتهم الثقافية وتتنوع ما بين دارسى القانون والتاريخ ، كذلك الفلسفة والآداب والاجتماع ، وهذا بالتالى ينعكس على أسلوب تناولهم للموضوعات السياسية ، والتى قد تصل إلى حد عدم الاتفاق على الوحدة الأساسية التى تشكل موضوع هذا العلم ، وهل هى « الدولة » أم « السلطة »(١٠٨) ، هذا بالإضافة إلى التداخل الحادث بين ما يعتبر من صميم علم السياسة ، وما يعتبر من صميم علوم أخرى كالتاريخ ، والقانون ، والاجتماع ، والفلسفة ، والإدارة وغيرها . الأمر الذى يضيف صعوبة أخرى تتعلق بتحديد ذاتية علم السياسة وحدوده واستقلاله عن غيره من العلوم الاجتماعية الأخرى(١٠٩)

والواقع أن هذه المشكلات والصعوبات التى تواجه علم السياسة ، بالإضافة إلى ما يميزها وينبع من خصوصية هذا العلم إلا أن العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى تشاركه فى كثير منها ، وقد يرجع ذلك بصفة أساسية إلى ما يواجه العلوم الاجتماعية – على وجه العموم – وعلم السياسة – على وجه الخصوص – من تداخل العوامل الكمية مع العوامل الكيفية ، وما يترتب على ذلك من صعوبة الفصل – وأحياناً مجرد التمييز – بين الأحكام الموضوعية objective ، والأحكام القيمية Normative(١١٠) . فالظواهر السياسية شأنها شأن الظواهر الاجتماعية هى ظواهر إنسانية تخضع لتدخل الإنسان بما يمثله من إرادة وفكر ، وبما يترتب على ذلك من خلافات واختلافات بين البشر .

من أجل كل ما سبق تعتبر الحاجة إلى التوجيه الإسلامى لعلم السياسة حاجة ماسة ، ولاسيما إذا كان هذا العلم فى الواقع العربى والإسلامى فى نظرياته وتطبيقاته يخضع لهيمنة مدركات علم السياسة الغربى ، وذلك على الرغم من اختلاف المدخل والمحتوى ، واختلاف المجتمع والتطبيق . والمتتبع لنشأة المفاهيم والنظريات السياسية الغربية وتطورها يلحظ كيف أنها حصيلة شاملة للمجتمع والفكر والحضارة الغربية ، وهذا هو الذى يجعل تطبيقات وممارسات هذه السياسة تأتى بثمارها إذا ما طبقها المجتمع الغربى ، ولا تأتى بنفس الثمار إذا ما حاولنا نحن تطبيقها .

وإذا كان من أهم خصائص المعرفة العلمية الدقة فى تحديد المصطلحات والمفاهيم فإن هذا ينطبق أيضاً على « السياسة » فهى كعلم تحتاج لهذه الدقة فى المفهوم والمصطلح . وهذا فى حد ذاته يشير أيضاً إلى مدى الخلاف والتباين المبدئى الذى يجعل من التوجيه الإسلامى لعلم السياسة حاجة ماسة وملحة .

وبداية نقول إنه إذا كانت هناك مسلَّمة

تتمثل فى أن « السياسة » مرتبطة وجوداً وعدماً بوجود المجتمع (الجماعة) ، وإذا كانت المجتمعات تختلف فيما بينها تبعاً لعنصرى الزمان والمكان ، إذن السياسة نفسها تحمل قدراً معيناً من النسبية والذاتية . إلا أنه لا ينبغى أن يفهم من ذلك عدم وجود قواعد عامة تحكم العلميات السياسية ، وإلا لم يكن فى الإمكان الحديث عن علم السياسة(١١١) .

ويتجه وضع تعريف « السياسة » إما إلى اللغة بتحديد المعنى اللغوى(١١٢) ، أو إلى المصطلح بتحديد المعنى الاصطلاحى ، وفى اللغة العربية فإن كلمة سياسة لها دلالات كثيرة يرجع بعضها إلى عامل اللغة ، والبعض الآخر إلى عامل الاستعمال الجارى فى الحياة العادية ، ثم يرجع البعض الآخر إلى الحداثة النسبية للكتابات باللغة العربية فى مجال الدراسات السياسية(١١٣) .

بل إن الأمر يتعلق أيضا بالاختلاف حول أصل الكلمة نفسها ، وهل هى عربية الأصل أم لا ، والرأى الراجح أنها عربية الأصل(١١٤) ، وأن معناها هو « القيام على الشىء بما يصلحه »، والسياسة : فعل السائس . يقال : هو يسوس الدواب إذا قام عليها ، والولى يسوس رعيته(١١٥) ، والسياسة أيضاً هى « الرياسة » ، وهى ترويض الأمر وتذليله(١١٦) ، وبذلك فإن معناها فى اللغة يتطابق مع معناها فى المصطلح الذى يُقصد به ظاهرة السلطة والحكم . ونلاحظ فى استعمالات الكلمة فى تراثنا العربى الإسلامى(١١٧) معنى هاماً تشير إليه هذه الكلمة ، وهو أن السياسة تعنى « الإصلاح » فإنها تناول للأمر بما يصلحه وليس بما يفسده ، وهى كما قال « التهانوى » فى « كشاف اصطلاحات الفنون » إن السياسة مصدر أساس الوالى الرعية أى أمرهم ونهاهم .. **فالسياسة إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجى فى الدنيا والآخرة** .. والسياسة المدنية من أقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السياسية ، وعلم السياسة ، وسياسة المُلْك ، والحكمة المدنية ، وهو علم يُعْلَم منه أنواع الرياسة ، والسياسات الاجتماعية المدنية وأحوالها ، وموضوعه المراتب المدنية ، وأحكامها ، والاجتماعات الفاضلة والرديئة ، ووجه استيفاء كل واحد منها ، وعلة زوالها ، ووجه انتقاله »(١١٨) .

ونلاحظ فى هذا التعريف دقته وشموله للإصلاح والإرشاد من أجل توخى المنهج فى الدنيا والآخرة ، وهو شمول لا يعرفه مصطلح السياسة فى علم السياسة الغربى ، وذلك لتكامل المعرفة الإسلامية التى تجمع بين الوحى والعقل . ونلاحظ أيضاً أن « السياسة » فى تراثنا العربى الإسلامى هى فن وصناعة ، وأنها على رأس العلوم . ويعبر عن ذلك الإمام فخر الدين الرازى فى كتابه « نهاية العقول فى دراسة الأصول »:إن علم السياسة هو « تاج العلوم » ؛ لأنه « علم

الرياسة » ، وهو .. من أصعب الصنائع ، ولا يصير الإنسان عالما فيه إلا بعد أن يمارس ويشاهد ويتعلم من غيره»[119] . كذلك ذكر المقريزى فى خططه أن السياسة « من ساس الأمر سياسة بمعنى قام به » ... « فهذا أصل وضع السياسة فى اللغة ، ثم وُسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح ، وانتظام الأحوال . والسياسة نوعان : سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهى من الأحكام الشرعية ، وقد صنف الناس فى السياسة الشرعية كتباً متعددة، والنوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها»[120] . والواقع أن هذه التعريفات وأمثالها هى بعض من كثير نستطيع أن نشير إليه فى الكتابات العربية التراثية ، فالأمر له تفصيل كبير لا يتسع له المقام ، وإنما نود الإشارة إلى نقطة هامة تتعلق بذلك التمييز الذى وضعه التراث الإسلامى ، وهو ذلك التمييز بين « السياسة الشرعية » و « السياسة العادلة » وبين غيرها .

وهذا ينقلنا إلى مفهوم «السياسة الشرعية» ، والواقع أن هذا المفهوم قد اختلف المراد منه فى استخدامات الفقهاء وغير الفقهاء؛ فالفقهاء أرادوا منه – والتعبير هنا للشيخ الفقيه العلامة المحقق الأستاذ عبد الوهاب خلاف – مفهوماً يُوسع به على ولاة الأمر فى « أن يعملوا ما تقضى به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين وإن لم يقم عليه دليل خاص » . وبناء على ذلك يكون مفهوم السياسة الشرعية منصرفا إلى العمل بالمصالح المرسلة ، لأن هذه الأخيرة هى التى لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها أو إلغائها .

أما غير الفقهاء فقد استخدموا تعبير « السياسة الشرعية » ليشيروا به إلى معنى أكثر عمومية من سابقه ، وهو على صلة بالدلالة اللغوية له ، وهو « تدبير مصالح العباد على وَفْق الشرع »[121] ، وإذا كان المعنيان سواء الذى أراده الفقهاء أم غيرهم – يشتركان فى العمل من أجل المصلحة بما لا يخالف الشرع ، أو وفقاً لمقتضى الشرع : فإن السياسة الشرعية كعلم له موضوع ، وغاية يوصل إليها يعرفه الشيخ خلاف بأنه : « علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التى تتفق وأصول الإسلام ، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص . وموضوعه النظم والقوانين التى تتطلبها شئون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم . وغايته الوصول إلى تدبير شئون الدولة الإسلامية بنظم من دينها ، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة ، وتقبله رعاية مصالح الناس فى مختلف العصور والبلدان »[122] .

وإذا كان التراث الإسلامى قد عبر عن « السياسة » كعلم تحت مسمى « السياسة

الشرعية »[١٢٣] ، فإنه قد عبر عنها أيضاً تحت مسمى « العلم المدنى »[١٢٤] كما ظهر لدى الفلاسفة المسلمين . فإذا نظرنا إلى الفارابى مثلاً نجده يذكر السياسة تحت مسمى « العلم المدنى » وأنه صنفه ضمن العلوم العملية ، وعرفه بأنه هو الذى « يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات ، والأخلاق ، والسجايا ، والشيم ، التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن .. وأن هذه لا تتأتى إلا برياسة .. وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة ... والسياسة هى فعل هذه المهنة »[١٢٥] . كذلك يطالعنا تعبير « السياسة المدنية »[١٢٦] كعنوان لإحدى رسائل الفارابى ، ومن خلال هذه الرسالة يتضح أن معنى السياسة عنده يدور حول تدبير الأمور والتعامل معها من منطلق الحكمة والمصلحة التى تقضى بإصلاح ما فسد ، والمحافظة على ما هو سليم . ونلاحظ هنا أن استعمال كلمة « سياسة » كان مقصوداً به السياسة الفاضلة فقط ، أما غيرها من السياسات فهى لا يطلق عليها لفظ «سياسة» إلا من باب الاشتراك فى الاسم فقط دون المعنى . والسياسة الفاضلة هى التى يحقق السائس عن طريقها نوعاً من الفضيلة لا يمكن تحقيقه إلا بها ؛ فتلك هى الفضيلة العظمى التى تنال عن طريقها السعادة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة . وبذلك يرتبط معنى السياسة بالدين من ناحية وبالأخلاق من ناحية أخرى[١٢٧] ، وهكذا نرى أن « السياسة » فى تراثنا العربى الإسلامى كانت معنية بالسياسة الشرعية – العادلة – الفاضلة ، وأنه كان يحدد لها هدف أسمى شامل لخيرى الدنيا والآخرة ؛ وذلك عن طريق إصلاح الناس وإرشادهم إلى الطريق المنجى فى الدنيا والآخرة[١٢٨] .

وإذا قارنا هذه التعريفات بالتعريفات الحديثة لعلم السياسة المتأثرة بالمفاهيم والمدركات الغربية ، نجد أن علم السياسة فى مرحلة مبكرة من تطوره كان يدور حول التدبر والتأمل فى المشاكل المرتبطة بالسلطة ، وهو فى هذه المرحلة كان مرادفاً « للفلسفة السياسية » . وهو فى هذا المعنى كان يتجه إلى التأمل من أجل وضع تفسير للعلاقة بين الحاكم والمحكوم فى إطار نظرة شاملة للحياة الإنسانية عموماً ، ومن ثم فهو كان معنياً بما ينبغى أن يكون لا بما هو كائن بالفعل[١٢٩] .

أما فى المرحلة التالية فقد اتجه علم السياسة إلى دراسة الظواهر السياسية ، ومحاولة تفسير القواعد التى تحكم حركة هذه الظواهر من حيث المكان والزمان فى شكل ما يسمى «بالقوانين السياسية » . ونلاحظ هنا أن ما يعرف باسم « القوانين السياسية » هى مجرد فروض لتسهيل

البحث العلمى فهى بهذا المعنى تعبر عن « إمكانية حدوث نتيجة معينة لو تدخل عامل معين بخصوص افتراض معين » . وإذا كان لقوانين الظاهرة السياسية أنواع منها « قوانين التطور »[(١٣٠)] فإننا نجد فى تراثنا العربى الإسلامى محاولات بهذا الخصوص ، ونذكر فى هذا الصدد — على سبيل المثال — ما قدمه كل من الفارابى وابن خلدون .

وفى خلال هذه المرحلة التى كانت تسعى فيها الدراسات السياسية إلى تأكيد علميتها قَدَم أحد علماء السياسة المعاصرين ، وهو دافيد ايستون تعريفاً لعلم السياسة بأنه « علم الإسناد الإكراهى للقيم فى الجماعة[(١٣١)] » ، وفى هذا عودة مرة أخرى إلى تعريف علم السياسة بأنه « علم الدولة » أو « علم السلطة » . ونجد أن هذا التعريف يشير بطريقة واضحة إلى الوظيفة العقيدية للدولة التى هى أحد المهام الرئيسية لعلم السياسة بمفهومه الإسلامى[(١٣٢)] .

وهنا نلاحظ أن أحد سمات هذه المرحلة هو الاهتمام بالعملية السياسية نفسها ، وبصنع القرار السياسى ، وكيفية الوصول إلى القرار السياسى الرشيد ، بمعنى توفير أفضل البدائل فى حالة تعدد الخيارات المتاحة ، ومحاولة التحكم فى مسار الحركة السياسية . ومن ثم فإن الإغراق فى جانب المفاهيم والتصورات المتعلقة بكتابة الفقهاء عن « السياسة الشرعية » ، أو الفلاسفة عن « السياسة المدنية » أو « الفاضلة » . يحقق فائدة محدودة لأنه سيظل هناك جانب مفتقد ، وهو المتعلق بممارسة العملية السياسية نفسها ، وهو فن وعلم بممارسة الحكم وكيفية إدارة العملية السياسية ، وممارسة العلاقات مع المحكوم من جانب الحاكم ، وهذا هو « السَوس » الذى هو جوهر تعريف الساسة — كما سبق وذكرنا — وذلك من أجل الوصول إلى عائد متمثل فى الانقياد والطاعة ، وممارسة العلاقة مع الحاكم من جانب المحكوم ، من أجل ضبط سلوك القيادة والرقابة عليها والوصول إلى عائد متمثل فى سلامة الممارسة السياسية للقيادة وضمان عدم انحرافها ، ولذلك فإن الاقتصار على الجانب المفاهيمى النظرى المجرد يقلل من فائدة هذا الجهد العلمى فى مجال التوجيه الإسلامى

لعلم السياسة . ويمكننا أن نثرى استفادتنا من التراث الإسلامى فى هذه الناحية إذا نظرنا له بشكل أوسع بكثير من مجرد الاقتصار على النصوص المكتوبة للفقهاء أو للفلاسفة فنوسع دائرة اهتمامنا لتشمل كل ما يمكن أن نسميه بالأدبيات السياسية ، حيث سنهتم أيضا بالخطب والحوارات والنصائح السياسية ، ونعتنى بدراسة عملية صنع السياسة نفسها واتخاذ القرارات وتوزيع القوة السياسية والموارد السياسية بين فئات المجتمع المختلفة ، وحيث تكون

إحدى مهام علم السياسة من المنظور الإسلامى هى المساعدة على تقديم المشورة لصانع القرار ، وهى مهمة يعبر عنها علم السياسة الغربى بمهمة خبير السلطة[١٣٣] .
وتقديم المشورة هو أحد العمليات السياسية الهامة فى الإسلام وهى عملية « الشورى »[١٣٤] وإذا كانت الاتجاهات الحديثة فى علم السياسة الغربى أصبحت تجمع ما بين الاهتمام بالجانب الإمبريقى (empirical)[١٣٥] والسلوكى من ناحية ؛ والجانب القيمى المعيارى (Normative)[١٣٦] من ناحية أخرى ، فإنه – من وجهة نظرنا – يظل الجانب القيمى المعيارى فى حاجة إلى مزيد من الاهتمام الواعى من جانب المتخصصين فى العلوم السياسية .

وإذا كنا قد أوضحنا أن هناك علم سياسة معاصر تهيمن عليه المفاهيم والمدركات الغربية ، وهناك علم سياسة عرفه التراث العربى الإسلامى باسم « السياسة الشرعية » ، وباسم « العلم المدنى » فكيف يمكن أن ننظر فى الاثنين لنخرج بتوجيه إسلامى لعلم السياسية آخذين فى الاعتبار الاتجاهات الحديثة فى علم السياسة .

وفى ضوء ما سبق وقدمناه حول مفهوم التوجيه الإسلامى للعلوم فإنه يمكننا أن نحدد ثلاثة أبعاد للتوجيه الإسلامى لعلم السياسة ، أو بمعنى آخر للمدرسة الإسلامية فى علم السياسة[١٣٧] .

البعد الأول : ويتعلق بغاية ومهمة علم السياسة فى ضوء المقاصد الشرعية لهذا العلم .
البعد الثانى : صياغة الفروض التى تمثل مجالات للبحث فى علم السياسة فى ضوء السنن الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وفى ضوء التجربة التاريخية الإنسانية والإسلامية .
البعد الثالث : الكشف عن القيم والمبادىء التى تحكم الممارسة السياسية بما يعنى تقديم النظرية السياسية الإسلامية المعيارية (القيمية) .

وفيما يتعلق بالبعد الأول فإن تحديد المقاصد الشرعية لهذا العلم لابد وأن تنطلق من تصور شامل للكون ، والإنسان يحدد مركز الإنسان فى هذا الكون والمهمة الأساسية المنوطة به[١٣٨] ، وهى كما أوضحها القرآن الكريم مهمة الاستخلاف وعمارة الأرض[١٣٩] . وهنا يبرز مقصود « الخلافة » التى عرفها شكل الحياة السياسية الإسلامية بعد عصر الرسول – ﷺ – وهو مقصود شرعى يتحدد فى « حراسة الدين وسياسة الدنيا به »[١٤٠] . والخلافة هنا هى مفهوم ومقصود شرعى ، وليست شكلاً معيناً بالذات .

وبناء على ذلك تتحدد غاية هذا العلم

فى مساعدة الإنسان الذى يعيش مواطناً ضمن جماعة سياسية على الوصول إلى الخير الأسمى الذى خُلق من أجله ، وهى نفس الغاية بالنسبة للجماعة السياسية فى علاقتها بغيرها من الجماعات السياسية .. أليست هذه نظرة أصيلة للإسلام تقوم على وحدة الكون وتوحيد الخالق عز وجل ، والمصلحة الإنسانية المشتركة . ومن هذه النظرة الأصيلة المنبثقة من جوهر الإسلام تتحدد وظيفة الدولة والمجتمع السياسى . وتحدد غاية وأهداف مختلف الجهود والتنظيمات الدولية المختلفة(١٤١) .

أما عن البعد الثانى فهو يحتاج إلى جهد كبير من أجل تكشيف « النصوص القرآنية ونصوص السنة النبوية لتوضيح السنن الاجتماعية والسلوكية ذات الصلة بالسياسة عموما ، وصياغتها فى شكل علاقات ارتباطية ، مع مراعاة أهمية الاهتمام بدراسة الواقع البشرى ، وخبرات التاريخ الإنسانى . وعلينا أن نستفيد من منهج ابن خلدون الذى استطاع عن طريقه أن يصوغ علاقة ارتباطية بين الظلم وبين زوال النعمة ، وانهيار الدولة حيث قال : إن « الظلم مؤذن بخراب العمران(١٤٢) وهناك أسئلة أخرى كثيرة لا يتسع لها المقام .

ويلاحظ فى هذا البعد أنه لا يتم وضع النص نفسه كفرض يكون محل تجربة وفحص ، ولكن نضع فهمنا للنص(١٤٣) ، بما يعنى إمكانية تعديل هذا الفهم أو رفضه إذا ما أثبت البحث خطأ ، مع مراعاة أن أمور السياسة لا يصح فيها القياس على الأشباه والنظائر ، فلكل موقف ملابساته ، ولكل تجربة خصوصيتها(١٤٤) . ومن ثم ينبغى مراعاة فروق الزمان والمكان وملابسات كل موقف ، ولنا فى سلوك الرعيل الأول من الصحابة والخلفاء الراشدين سابقة فى ذلك حيث تُلاحَظ « روح المبادرة والتفاعل وحسن المأخذ فى فكر الصدر الأول »(١٤٥) .

أما بخصوص البعد الثالث فإذا تبينا مفهوماً للنظرية السياسية يقوم على اعتبار أنها قيم وممارسة(١٤٦) ، فإن تقديم النظرية السياسية الإسلامية يعنى القيام بالتنظير فى جانبين :

ـــ جانب القيم والمبادىء المستمدة من الأصول التشريعية الثابتة حيث نستطيع أن نبلور النظرية السياسية الإسلامية فى : العدالة ، الحرية ، المساواة ، وحيث نستطيع أن نصوغ المبادىء السياسية من خلال مبدأ الشورى ، ومبدأ الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر .

ـــ ثم جانب الممارسة السياسية بمعنى دراسة الحركة ذاتها فى تفاعلها مع مشكلات الوجود السياسى والاجتماعى وظواهره ، بما يعنيه ذلك من تقديم صياغة للتطور السياسى من منظور إسلامى . ويمكننا أيضا القيام بتقويم الحركة السياسية

على ضوء ما قمنا به من تنظير للجانب الأول المتعلق بالقيم والمبادىء . وعن طريق هذا البعد نستطيع أن نبلور معياراً أو معايير مُنظرة بطريقة علمية للبحث فى « إسلامية » ظاهرة ما ، وفى « إسلامية » الحركة والممارسة السياسية على وجه الخصوص[١٤٧] .

وهناك قضايا كثيرة تحتاج إلى بذل المزيد من الجهد من خلال هذا البعد ، ونستطيع أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر :

ـــ قضية المفاهيم والمصطلحات ، حيث تواجهنا صعوبات كثيرة نتيجة لهيمنة مدركات ومصطلحات علم السياسة الغربى ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لعدم وجود البدائل الجاهزة مما يجعل الباحث إما مضطراً أو عاجزاً عن الاختيار ، فلا يجد له مناصاً من تبنى المفهوم والمصطلح الغربى عند القيام بدراسة أو بحث ما[١٤٨] .

ـــ قضية المؤسسات : وهى أيضا من القضايا الهامة التى تواجه علم السياسة بمنظوره الإسلامى حيث يجد نفسه يدور حول النموذج التاريخى للخلافة ومؤسساتها المختلفة . والدور المنتظر من الباحثين فى هذا المجال هو محاولة تطوير مؤسسات لها أصول مرتبطة بهذا النموذج ، وتعبر فى نفس الوقت عن ذاتية المجتمعات الإسلامية ، وتستطيع أن تواكب تطورات العصر ومتطلباته ، حيث نجد أن معظم المجتمعات الإسلامية ، تتبنى نظماً ومؤسسات وأشكالاً للحكم مُقتبسة من مجتمعات أخرى ، وتظل تعانى من كثرة التغيير وعدم الاستمرارية . وهنا نشير إلى أن « الخلافة » هى مفهوم أساساً ، وليست شكلاً معيناً من أشكال الحكم وعلى ذلك فمن الممكن تحقق معناها من خلال نظم وأشكال ومؤسسات ذات مسميات مختلفة .

ـــ قضية قواعد الحركة السياسية فى الداخل وفى الخارج ، وبمعنى آخر السياسة الداخلية والسياسة الخارجية ، وقضية العلاقات الدولية الإسلامية[١٤٩] .

ـــ السياسات العامة[١٥٠] للدولة الإسلامية ، وما يتعلق بها من قضايا أخرى .

ـــ قضية الأقليات[١٥١] والعلاقة بغير المسلمين ، سواء كانوا من مواطنى الدولة الإسلامية أم غير ذلك ، وكذلك وضع الأقليات الإسلامية فى الدول غير الإسلامية .

ـــ ثم قضية الأمن[١٥٢] بمفهومه الشامل العسكرى والاقتصادى والاجتماعى والبيئى .

ـــ وتأتى على رأس هذه القضايا قضية الحكم : إسناد السلطة وأساس شرعيتها ،

وكيفية ممارساتها وحقوقها وواجباتها ، ثم الرقابة على السلطة ، ثم انتقال السلطة انتقالاً سليماً شرعياً ، دون استخدام العنف .

ويثور بهذا الصدد تساؤل وهو : هل الأولوية تُعطى لقضايا الاقتصاد الإسلامى ؟ أم لقضايا المجتمع الإسلامى ؟ أم لقضايا الحكم والسياسة ؟ وفى الواقع أن هناك ترابطاً وثيقاً بينهم ، ولكن إذا تذكرنا أن مفكرينا وضعوا السياسة على رأس العلوم واعتبروها « رئيسة الصناعات »[١٥٣] . فما هذا إلا لتأثيرها وقدرتها على إحداث التغييرات الأخرى . ولكن يلاحظ أن الواقع العملى يظهر أيضاً أثر الاقتصاد ، وتأثيره على أمور المجتمع والسياسة . ومن هنا لابد من النظرة الشاملة المتوازنة .

وقبل أن نختم تناونا لهذه الجزئية نود أن نشير إلى نقطة تتعلق بالتوجيه الإسلامى لتدريس العلوم السياسية .

الواقع أن هذا الموضوع يتعلق بمشكلة أوسع وأعمق تتعلق بتدريس العلوم السياسية عموماً ، فإن تدريس هذه العلوم بوجه عام يُعد حديثاً فى البلاد العربية الإسلامية ، فحتى نهاية الخمسينيات من هذا القرن لم تكن هناك كليات أو أقسام مستقلة لتدريس العلوم السياسية ، وكان تدريس بعض مواد هذه العلوم يتم فى إطار كليات أخرى تدرس القانون والتجارة والفلسفة[١٥٤] . وكان من الطبيعى أن تنشط حركة الترجمة ، والأخذ عن علم السياسة الغربى ، واقتباس مفاهيم ومدركات هذا العلم . إذن هيمنة مدركات علم السياسة الغربى على مقررات الدراسات فى أقسام العلوم السياسية الناشئة كان مرحلة مصاحبة للنشأة ، وطغى خلال هذه المرحلة تبنى بحث المشكلات التى ظهرت فى علم السياسة الغربى ، والحلول التى قدمت فى هذا الصدد .

وإذا كنا نمر حالياً بمرحلة صحوة إسلامية تشمل كافة المجالات ، فإن آثار هذه الصحوة قد شملت بالفعل تدريس العلوم السياسية ، وإذا اقتصرنا على الإشارة إلى قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد – جامعة القاهرة ، فإننا نجد أنه من فترة ليست ببعيدة كان يتم تدريس الفكر السياسى الإسلامى ضمن محتوى مقرر تطور الفكر السياسى للفرقة الثانية[١٥٥] ، وبعد التطوير الذى خضعت له مقررات الدراسة بالكلية[١٥٦] أصبح للفكر السياسى الإسلامى مقرر مستقل (اختيارى)[١٥٧] يحمل اسمه سواء على مستوى مرحلة « البكالوريوس » أو السنة التمهيدية للدراسات العليا[١٥٨] . والسؤال هو هل تقتصر آثار هذه الصحوة على مجرد الاهتمام بتدريس الفكر السياسى الإسلامى ضمن محتوى مقرر تطور الفكر السياسى أو كمادة

مستقلة ؟ أم أن آثار هذه الصحوة لابد وأن تمتد لتمثل توجيهاً إسلامياً لتدريس العلوم السياسية عموما ؟ فى الواقع إننا لا نعدم أن نجد اجتهادات تُمثل جهوداً فردية بهذا الصدد ، والأمر ما زال فى حاجة إلى مزيد من الجهد المتواصل .

الخاتمـة :

وبعد ... فقد حاولنا من خلال هذا البحث أن نجتهد ونقدم حصيلةِ جهدنا ليخضع للمناقشة ، ولتكون خطوة يتلوها خطوات . ولا ندعى أننا قد وفينا أو قدمنا الإجابات الشافية .. ونود أن نختم تناولنا لهذا الموضوع بالتعليق على بعض المحاذير والمخاوف التى قد يُصرح أو يُهمس بها فيما يتعلق بالمفهوم محل البحث .

وهذه المحاذير والمخاوف تتبلور فى ناحيتين أساسيتين :

الأولى : أن ربط العلم - العلوم عموما - بقيم دينية يعنى ربط المتغير بالثابت ، وهذا قد يرد مردوداً سلبياً على الثابت ، حين يتضح خطأ المتغير وحاجته المستمرة إلى التغيير والتطوير .

والثانية : هى المخاوف من أن يضع هذا التوجيه قيوداً على العالم إذا أصبحت هناك قيود معيارية تحد من انطلاق البحث العلمى فى أحد اتجاهاته ، حيث يُخشى من أن إقامة نوع من التوجيه الدينى قد يعنى إقامة نوع من الهيمنة الدينية على توجه الباحثين فى العلوم المختلفة ، ومن ثم الحكم الدينى على أعمالهم مما قد يعيد بصورة أو بأخرى ما حدث فى العصور الوسطى الأوروبية من محاكمة للعلماء لمخالفتهم للكتاب المقدس[(١٥٩)]

فى الواقع أن الرد على هذه المخاوف أو المحاذير ليس بعسير فمن المعلوم أن تراثنا العربى الإسلامى يجمع بين الاعتقاد فى الأصول الثابتة وبين الاجتهاد فى الفروع اجتهاداً يتغير مع تغير المكان واختلاف الزمان . فالإسلام منهج إلهى ربانى من حيث الأصول وممارسة إنسانية من حيث التطبيق . وبالتالى فإن خطأ التطبيق لا يعود إلى الإسلام ذاته بل هو يعود إلى الممارسة الإنسانية التى أفرزت هذا الخطأ . هذا فيما يتعلق بالناحية الأولى من هذه المخاوف أو المحاذير .

أما الناحية الثانية فإنه من المعلوم أيضا أن تراثنا العربى الإسلامى لم يعرف ذلك الصراع الذى عرفه التراث الغربى بين الدين ومعطيات العلم ، ولكن قد يُرد على هذا الرد بأنه إذا لم يكن تراثنا قد عرف مثل هذا الصراع فإن هذا لا يمنع من أن يعرفه حاضرنا وواقعنا بشكل أو بآخر ، والخوف هو أن يخطىء التوجيه ، وينحرف عن مساره ، وتكون النتيجة أننا بدلا من أن نشق طريقاً للتخلص من إخفاقات الواقع المتسم « بالتخلف » ، نكون شققنا طريقاً آخر لمزيد من « التخلف » ، والبُعد عن

التفاعل الإنسانى مع العالم من حولنا .

وفى واقع الأمر أن هذه المخاوف والمحاذير يحسمها تحديد المقصود بالضبط من هذه العملية التى يُعبر عنها بمسميات متعددة . وهذا يعنى أساسا ضبط المفهوم وهو ما حاولنا أن نساهم بجهدنا فيه من خلال هذا البحث ، ثم تحديد الهدف أو الأهداف التى نسعى إليها وأن يكون هناك عملية متابعة وتقويم مستمرة حتى لا يضل التطبيق عن مسار الهدف وحتى لا تُساق العملية إلى تحقيق نتائج غير المقصودة منها ، وحتى لا ينطبق عليها كما قال البعض مقولة « الحق الذى يراد به باطل » ، وأن نحذر فى نفس الوقت من الجدل العقيم الذى يستنفذ الجهد ، ويعوق المسيرة ، فهذا المحذور يجب علينا أن نأخذه بقدر من التأمل والعناية ، وألا نكون غافلين عنه إذا كنا نريد أن نأخذ هذه القضية أو العملية بالجدية التى تليق بها ، وألا يكون الأمر شعاراً حماسياً أو « هوجة » كما أطلق عليها البعض .

وهذه المخاوف والمحاذير لعل مبعثها الأساسى - من وجهة نظرنا - مبعث نفسى يعود إلى حالة من ضعف الثقة : فأما الثقة بالدين فلا خلاف على أنه الدين الكامل الخالد . وأما الثقة بالنفس فهى بالفعل منشأ هذه المخاوف والمحاذير ، فنحن بالفعل فى مسيس الحاجة إلى إجراء مصالحة مع أنفسنا لرأب التصدع الحادث فى « الشخصية الإسلامية » فنحن فى حاجة إلى بناء الهوية الإسلامية ، والشخصية ، الإسلامية للعالم المسلم ، الشخصية المتوافقة التى تعيش سلاماً داخلياً لا تناقض فيه ، نحن فى حاجة إلى القضاء على حالة الازدواجية ومواجهة حالة النفاق الفكرى سواء التبريرى أو الانتهازى . ونحن فى حاجة إلى أن نربى أنفسنا على الإسلام وأن نلتزم منهجه فى أنفسنا وحياتنا الشخصية ، وأن نسوس أنفسنا به ، وأن نكون مسلمين بالفعل والتحقيق . والسؤال هو أيهما تسبق الأخرى : عملية تربية النفس وبناء الثقة أم عملية التوجيه الإسلامى للعلوم ؟ فى الواقع أن العمليتين تخدمان بعضهما البعض . فهذا التوجيه على رأس أهدافه هو هذه الهوية الإسلامية ، وهذا التصالح فى الشخصية الإسلامية ، وهذا القضاء على حالة الازدواجية . كما أن عملية بناء الثقة وتربية النفس على الإسلام لابد وأن تقود إلى هذا التوجيه الإسلامي للعلوم . فالعمليتان يجب أن تسيرا معاً ، فكلتاهما تخدم الأخرى وتحقق هدفها فهما عمليتان متكاملتان .

والله نسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه وأن يجعل فيه النفع والخير ..

* * *

الهوامش

(١) راجع : د . جمال الدين عطية ، « **إسلامية المعرفة** » ، (القاهرة ، المعهد العالى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٠) ، ص ١ .

(٢) انظر تفصيلاً لهذا فى كتاب المعهد العالمى للفكر الإسلامى : « **الوجيز فى إسلامية المعرفة** » ، ط ١ ، (القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٧) ، ص ٢١٢ ، ٢١٣ وما بعدها .

(٣) انظر تفصيلاً حول بعض المؤتمرات والندوات الدولية التى تعبر عن ظاهرة الاهتمام بدراسة الإسلام والحركات الإسلامية المعاصرة فى : د . منى أبو الفضل ، « **نحو تأصيل منهاجى لمفهوم الأمة فى الإسلام** » ، (القاهرة : شركة الطوبجى للطباعة ، ١٩٨٢م) ، ص ٩٣ .

(٤) انظر : د . حسن رجب ، « إسلامية المعرفة » ، (القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٠) ، ص ١١ .

(٥) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٦) انظر : د . أحمد يوسف ، « **تحديد المشكلة البحثية** » ، ندوة تصميم البحوث فى العلوم الاجتماعية (جامعة القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ٨ ع ٩ ديسمبر ١٩٩١) ، ص ص ٣ - ٨ .

(٧) راجع : د . غازى عناية ، « **عناصر المنهج العلمى فى القرآن والسنة** » ، ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى ، (الجزائر : جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة ، ٩ - ١٢ سبتمبر ١٩٨٩م) .

(٨) راجع : د . جمال الدين عطية ، « **الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية فى العلوم الإنسانية** » (قطر : سيمينار - وزارة التربية - ١٩٨٨/١١/٢٩) .

(٩) راجع تعريف العلم للإمام الغزالى ، وتميزه للعلم النافع والعمل به فى الغزالى (أبو حامد) « **إحياء علوم الدين** » ، (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٧م) ، . ١ ، ص ٣ وما بعدها .

(١٠) انظر تفصيلاً لتعريف الشريعة فى : د . عبد الكريم زيدان ، « **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية** » (الإسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ١٩٦٩م) ص ٣٨ .

(١١) انظر : « **إحياء علوم الدين** » ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٣٣ حيث يقول الغزالى فى لفظ العلم : « وقد تصرفوا فيه أيضا بالتخصيص حتى شهروه فى الأكثر بمن يشتغل بالمناظرة مع الخصوم فى المسائل الفقهية وغيرها ، فيقال هو العالم على الحقيقة ، وهو الفحل فى العلم ، ومن لا يمارس ذلك ، ولايشتغل به : يعد من جملة الضعفاء ولا يعدونه فى زمرة أهل العلم » .

(١٢) انظر مزيداً من التفصيل عن « الغزو الفكرى » فى : د. على عبد الحليم محمود ، « **الغزو الفكرى وأثره فى المجتمع الإسلامى المعاصر** » ، (الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٩م) ، ص١٢٧ - ١٤١ .

(١٣) انظر وقارن : د . محمد ياسين عريبى ، « **التعليم والثقافة والبحث العلمى فى العالم الإسلامى الواقع والمستقبل** » ، ندوة العالم الإسلامى والمستقبل ، (القاهرة : مركز دراسات العالم الإسلامى ومركز

البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة ، ١٣ - ١٦ أكتوبر ١٩٩١) ، ص ١٤ - ١٦ .

(١٤) يُقصد « بالعلماني » أو « المدني » أنه غير ديني . انظر : « **المعجم العربي الأساسي** » ، (تونس : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ١٩٨٩) ، ص ٨٦١ .

(١٥) راجع : ماجدة علي صالح ، « **الاستعمار الجديد في المنطقة العربية** » ، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٤م) ، ص ص ١٨٣ - ٢٩٧ .

(١٦) كلمة « علوم » تطلق على « مجموعة مسائل في موضوع معين » ويقال علوم طبيعية ، وهي التي تختص بدراسة الطبيعة ، وعلوم إنسانية وهي تختص « بدراسة تصرفات الناس وسلوكهم أفراداً كانوا أو جماعات » . انظر : **المعجم العربي الأساسي** ، مرجع سابق ، ص ٨٦١ .

(١٧) راجع « تعريف إسلامي » للمعرفة بأنها « كل معلوم دل عليه الوحي والحس والتجربة » في : د . طه جابر العلواني ، « **الأزمة الفكرية المعاصرة** » ، ط ١ (الولايات المتحدة الأمريكية : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٨٩م) ، ص ١٩ ، ٢٠ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١ .

(١٩) راجع رأي فاير آبند - أحد علماء فلسفة العلم المعاصرة - في أن المعرفة أمر نسبي ، وأن التسليم بوجود طريقة واحدة « صحيحة » لفهم ما يجري حولنا يؤدي بنا إلى جمود الفكر . انظر : Paul Fegerabend K., **Against Methed. Out line of Anarchistic Theary of Knowledge,** (London: NLB; Atlantic Highlands: Humanitoridn Press, 1975).

(٢٠) راجع : د . طه جابر العلواني ، مرجع سابق ، ص ص ٣ - ٦ .

(٢١) نقصد بذلك معطيات الغرب سواء في الجانب المعنوي أو الجانب المادي .

(٢٢) رجعنا في هذه المراحل إلى د . طه جابر العلواني ، مرجع سابق ، ص ص ٧ - ١٠ .

(٢٣) عبر الجبرتي عن ذلك بوصفه ما شهده من تجارب علمية أثناء زيارته لمقر بعثة العلماء الفرنسيين الذين اصطحبهم نابليون معه بأنه « مما لا يسعه عقولنا أمثالنا » انظر : د . أسامة الخولي « **العلم والعطاء العلمي** » ، المستقبل العربي ، السنة (٨) ، العدد (٧٧) (يوليو) ١٩٨٥م ، ص ١٤ .

(٢٤) انظر : د . طه جابر العلواني ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢٦) من أمثلة هذه الكتابات انظر : د . عثمان خليل ، **الديمقراطية الإسلامية** ، (القاهرة : المكتب الفني للنشر ، اكتوبر ١٩٥٨م) . عباس محمود العقاد ، **الديمقراطية في الإسلام** ، ط ، م ، (القاهرة : دار المعارف ، (د. ت)) .

(٢٧) هناك كثير من الكتابات التي صدرت عن الصحوة الإسلامية ، وجهات نظر متعددة . انظر على سبيل المثال د . يوسف القرضاوي « **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف** » ، ط ٢ (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٤م) د . محمد محمود ربيع « **آراء في الصحوة الإسلامية** » ، (القاهرة : عالم الكتب : ١٩٨٥م) .

(٢٨) راجع : د . يوسف القرضاوي ، « **الحل الإسلامي ضرورة وفريضة** » ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م) .

(٢٩) د . طه جابر العلوانى ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٣١) راجع : محمد أبو القاسم حاج محمد : « **العالمية الإسلامية الثانية : جدلية الغيب والإنسان والطبيعة** » (بيروت : دار المسيرة ، ١٣٩٩ هـ) .

(٣٢) المعنى اللغوى للكلمة من صاغه – صوغاً : صنعه على مثال مستقيم – والمعدن سبكه ، والكلمة اشتقها على مثال – والكلام : هيأه ورتبه . والصياغة عمل الحلى من ذهب وفضه ونحوها . ويقال : كلام حسن الصياغة : جيد محكم . انظر : **المعجم الوسيط** ط ٣ (القاهرة : معجم اللغة العربية ١٩٨٥م) ، ج ١ ، ص ٥٤٨ ، ٥٤٩ .

(٣٣) المَفْهُومُ من فَهِمَهُ – فَهماً : أحسن تصوره – وجاد استعداده للاستنباط ، ويقال أفهمه الأمر : أحسن تصويره له (والفهم) حسن تصور المعنى ، وجودة استعداد الذهن للاستنباط . و(المَفْهُومُ) مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلى ويقابله الماصدق . انظر : المرجع السابق ، ج ١ ص ٧٣ .

(٣٤) راجع وقارن : حسن عباس حسن ، « **الصياغة المنطقية للفكر السياسى الإسلامى : دراسة مقارنة فى الأصول والمقومات** » ، ورسالة دكتوراة غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٠) ، ص ٤١ وما بعدها .

(٣٥) انظر : د. فاروق يوسف ، «**مشكلات وحالات فى مناهج البحث العلمى**» ، (القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٧٨) ، ص٩ .

(٣٦) انظر د . على ليلة ، « المفاهيم ومشكلة التعريف » ، **ندوة تصميم البحوث فى العلوم الاجتماعية** ، (القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٧٨) ، ص ٧ .

(٣٧) يعتبر التعريف معادلا للمفهوم وشارحا له . وقد يكون من المفيد الإشارة إلى أنواع التعريفات وهى تنقسم إلى ثلاثة أنماط رئيسية : التعريفات الإسمية ، والتعريفات الواقعية أو الحقيقية ، والتعريفات الإجرائية ، هذا بالإضافة إلى التعريفات النظرية التى تقدمها مختلف النماذج النظرية . لمزيد من التفصيل ، راجع : المرجع السابق ، ص ١٦ وما بعدها .

(٣٨) اهتم علماء الحضارة الإسلامية بتحديد الألفاظ ، وأقروا لذلك فصولاً كاملة فى مقدمة مؤلفاتهم . انظر مزيداً من التفصيل فى . المرجع السابق ، ص ١٠ ، وانظر : على سامى النشار ، « **المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة** » ، ط ٤ (دار المعارف بمصر ، ١٩٦٦) ، ص ١٩٠ وما بعدها .

(٣٩) انظر . د . على ليلة ، « **المفاهيم ومشكلة التعريف** » ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٤٠) المرجع السابق ، ص ١٠ ، ١١ .

(٤١) لمزيد من التفصيل حول مفهوم « لبناء » و« البنائية » راجع . د . أحمد أبو زيد ، « **البناء والبنائية – دراسة فى المفهومات** » ، المجلة الاجتماعية القومية ، المجلد (٢٧) ، العدد (٢) ، مايو ١٩٩٠ ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ . وانظر أيضا : د . على ليلة ، **البنائية والوظيفية** فى علم الاجتماع والأنثربولوجيا : المفاهيم والقضايا ، (دار المعارف بمصر ، ١٩٨٣م) ، ص ٣١٢ وما بعدها .

(٤٢) انظر : د. على ليلة ، **«المفاهيم ومشكلة التعريف»** ، مرجع سابق ، ص٦ ، ١٠ .
(٤٣) انظر : د . فاروق يوسف ، **« مشكلات وحالات فى مناهج البحث العلمى »** ، مرجع سابق ، ص ٩ .
(٤٤) انظر فى معنى التحليل : المرجع السابق ، ص ١٣ .
(٤٥) انظر : **« المعجم الوسيط »** ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ض ١٠٥٧ .
(٤٦) انظر . **« معجم ألفاظ القرآن الكريم »** ، ط مجمع اللغة العربية ، (القاهرة : دار الشروق ١٩٨١) ، ص ٧١٢ ، ٧١٣ .
(٤٧) انظر . **« المعجم الوسيط »** ، مرجع سابق ، ص ٤٦٢ . وانظر أيضاً : عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص ٣٨ ، ٣٩ .
(٤٨) انظر : **« الوجيز فى إسلامية المعرفة »** ، مرجع سابق ، ص ٧٥ ، ٧٦ .
(٤٩) انظر : **« المعجم الوسيط »** ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٤٧ .
(٥٠) انظر : **«معجم ألفاظ القرآن الكريم»** ، مرجع سابق ، ص٤٣٢ ، ٤٣٣ .
(٥١) المرجع السابق ، ص ٤٢٠ .
(٥٢) راجع د ج أسامة الخولى ، مرجع سابق ، ص ٤ .
(٥٣) انظر : د . أحمد فؤاد باشا ، **« فلسفة العلم بنظرة إسلامية »** ، ط ١ ، (دار المعارف بمصر ، ١٩٨٤) ، ص ٣٧ .
(٥٤) انظر تعقيب د. عدنان محمد زرزور فى سيمنار كلية الشريعة – جامعة قطر : **«نحو فلسفة إسلامية للعلوم »** ، (من منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالقاهرة ، ١٩٨٧/١١/٥) ، ص ٤٠ .
(٥٥) انظر : د . أحمد فؤاد باشا ، مرجع سابق ، ص ٣٨ .
(٥٦) راجع تفصيل هذه الخصائص فى : المرجع السابق ، ص ص ٣٨ – ٥٢ .
(٥٧) انظر وقارن : د . أسامة الخولى ، مرجع سابق ، ص ٥ ، د . أحمد فؤاد باشا ، مرجع سابق : ص ٤٤ ، ٤٥ .
(٥٨) انظر : د . صلاح قنصوه ، « الفروض فى العلوم الاجتماعية » ، **ندوة تصميم البحوث فى العلوم الاجتماعية** ، مرجع سابق ، ص ١٠ .
(٥٩) انظر : د . جعفر شيخ إدريس ، **« إسلامية العلوم وموضوعيتها »** ، (المسلم المعاصر) ، السنة (١٣) ، العدد (٢٥٠) ، (ديسمبر ١٩٨٧م) ص ٥ .
(٦٠) راجع وقارن : د . أسامة أمين الخولى ، مرجع سابق ، ص ٧ ، ٨ وانظر أيضا :
Paul Feyerabend, Op. Cit., P. 18.
(٦١) انظر : د . جعفر شيخ إدريس ، مرجع سابق ، ص ٦ .
(٦٢) المرجع السابق ، ص ٦ ، ٧ .
(٦٣) المرجع السابق ، ص ٧ .
(٦٤) انظر : د . صلاح قنصوه ، مرجع سابق ، ص ٩ .
(٦٥) انظر وقارن : د . فؤاد زكريا ، **التفكير العلمى** ، سلسلة عالم المعرفة ، (الكويت المجلس الوطنى

للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٧٨) وانظر أيضاً : John Ddesmond Bernal, **Science in History**, (london: Watts, 1954). John Desmond Beral. **The Social** Function of Science, (Combridge: . MIT Press, 1939).

(٦٦) انظر : د . جعفر شيخ إدريس ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٦٧) المرجع السابق ، ص ص ٨ – ١٤ .

(٦٨) انظر : د . أسامة أمين الخولى ، مرجع سابق ، ص: ٢١ .

(٦٩) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٧٠) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٧١) انظر : د . جعفر شيخ إدريس ، مرجع سابق ، ص ١٦ .

(٧٢) انظر : د . نيفين عبد الخالق ، « إشكالة التراث والعلوم السياسية » ، بحث مقدم إلى **ندوة العلم السياسية فى الوطن العربى** » التى نظمتها الجمعية العربية للعلوم السياسية فى قبرص ٤ – ٨ فبراير ١٩٨٥م .

(٧٣) راجع : د . جمال الدين عطية ، « **إسلامية المعرفة** » ، مرجع سابق ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٧٤) راجع ، حسن عباس حسن ، مرجع سابق ، ص ٤٣ .

(٧٥) انظر التفصيل فى د . سيد دسوقى ، مرجع سابق ، ص ٣ وما بعدها .

(٧٦) المرجع السابق ، ص ٣ .

(٧٧) كلمة « هوجة » من هاج أى اضطرب وثار ، وهى حالة انفعالية تظهر فى صورة حركات اندفاعية راجع : « **المعجم الوسيط** » ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٠٤٣ ، « **المعجم العربى الأساسى** » ، مرجع سابق ، ص ١٢٨١ .

(٧٨) راجع : د . حسن رجب ، « إسلامية المعرفة » ، مرجع سابق ، ص ١١ .

(٧٩) راجع : د . جمال الدين عطية ، « إسلامية المعرفة » ، مرجع سابق ، ص ٩ .

(٨٠) د . حسن رجب ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

(٨١) د . جمال الدين عطية ، « إسلامية المعرفة » ، مرجع سابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٨٢) د . حسن رجب ، مرجع سابق ، ص ١٤ .

(٨٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٨٤) انظر : د . جمال الدين عطية ، « نحو فلسفة إسلامية لعلوم » ، مرجع سابق ، ص ١٥ .

(٨٥) د . سيد دسوقى ، « إسلامية المعرفة » ، مرجع سابق ، ص ٣١ .

(٨٦) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٨٧) د . عبد المعطى بيومى ، « **إسلامية المعرفة** » ، (القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الموسم الثقافى الثالث ، ١٤١٠ – ١٩٩٠) ص ٢٧ .

(٨٨) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٨٩) راجع د . محمد الشرقاوى « **إسلامية المعرفة** » ، (القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى الموسم الثقافى الثالث ، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م) ، ص ٣٣ .

(٩٠) انظر : د . عبد الستار محمد على نويز ، « **نحو فلسفة إسلامية للعلوم** » سيمنار : كلية الشريعة ، جامعة قطر ، مرجع سابق ، ص ٣٠ .

(٩١) انظر تعليق : د. على محيى الدين قره داغى ، فى : المرجع السابق ، ص٣٦ .

(٩٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٩٣) أضاف د . حسن عبد الظاهر إلى هذا الموضوع ملحوظة خاصة بالفرق بين الإعجاز والمعجزة ، فالإشارات العلمية الموجودة فى القرآن الكريم لم يتحد بها الرسول على أساس أنها معجزة ، ولكن وجودها فى القرآن ، واكتشافها فيما بعد فى شكل حقائق علمية هو فى حد ذاته إعجاز . انظر تعليق د . حسن عبد الظاهر ، المرجع السابق : ص ٣٩ .

(٩٤) راجع فى دعوى التعارض بين العقل والنص والموقف منها : ابن أبى العز الحنفى ، **شرح العقيدة الطحاوية** ، (بيروت – دمشق ، المكتب الإسلامى ، ١٩٨٤م) ، ص ٢٠١ ، ٣٥٤ .

(٩٥) انظر : د . جمال الدين عطية ، « **نحو فلسفة إسلامية للعلوم** » سيمنار كلية الشريعة ، جامعة قطر مرجع سابق ، ص ١٦ ، ٢٠ . وراجع الخلاف بين د . جمال الدين عطية ، د . عبد الستار محمد على نوير حول مسألة نفى التعارض بين نصوص القرآن وبين حقائق العلم الثابتة فى : المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٩٦) انظر التفصيل فى : محمد الطاهر بن عاشور **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، (ط الشركة التونسية للتوزيع ، (د . ت) ، ص ١٧٥ .

(٩٧) انظر : د . جمال الدين عطية ، « نحو فلسفة إسلامية للعلوم » ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .

(٩٨) المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٩٩) المرجع السابق ، ص ٢٧ ، ٢٨ .

(١٠٠) انظر وجهة نظر فى مسألة الاقتطاع الحضارى والاستمرارية التاريخية فى : د . فؤاد زكريا ، « **الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل** » ، ط ١ (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥م) ، ص ١٥ ، ٤٢ وما بعدها .

(١٠١) انظر مزيداً من التفصيل فى : د . أحمد شرف الدين ، « **الإجراءات الطبية الحديثة وحكمها فى ضوء قواعد الفقه الإسلامى** » ، المسلم المعاصر ، العدد (٣١) ، مايو ١٩٨٢م ، ص ١٣٩ – ١٦٠ .

(١٠٢) راجع : د . حسن رجب ، إسلامية المعرفة ، مرجع سابق ، ص ١٥ .

(١٠٣) راجع : المرجع السابق ، ص ص ١٤ – ١٦ .

(١٠٤) انظر على سبيل المثال : أنور الجندى ، « **أسلمة المناهج والعلوم والقضايا والمصطلحات المعاصرة** » ، (القاهرة دار الاعتصام ، ١٩٨٦م) . د . حمدى أبو الفتوح عطيفة ، « **أسلمة مناهج العلوم المدرسية** » (المنصورة دار الوفاء ، ١٩٨٦م) .

(١٠٥) يمكننا أن نحيل بهذا الصدد إلى عدد من المصادر على سبيل المثال لا الحصر انظر د . بطرس غالى ،

د . محمود خيرى عيسى ، « **المدخل فى علم السياسة** » ، (القاهرة : مكتبة الأنجلو ، ١٩٧١) .
د . محمد نصر مهنا د . عبد الرحمن الصالحى ، « **علم السياسة بين التنظير والمعاصرة** » (الإسكندرية : منشأة المعارف ١٩٨٥م) .

(١٠٦) انظر : د . إبراهيم شلبى ، **السياسة فى اللغة والعلم** ، سلسلة بحوث سياسية » (٢٥) ، (جامعة القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية » ، فبراير ١٩٩٠) ، ص ٢ .

(١٠٧) انظر مزيداً من التفصيل فى : د . محمد نصر مهنا ، د . عبد الرحمن الصالحى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٤ - ٢٧٤ .

(١٠٨) انظر مزيداً من التفصيل فى : د . بطرس غالى ، د . محمود خيرى عيسى ، **مبادىء العلوم السياسية** ، (القاهرة : الأنجلو المصرية ، ١٩٦٢ - ١٩٦٣م) ص ١٦ وما بعدها .

(١٠٩) انظر مزيداً من التفصيل فى : د . إبراهيم شلبى ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(١١٠) المرجع السابق ، ص ٤ .

(١١١) انظر مزيداً من التفصيل فى : د . عبد الرحمن خليفة ، **فى علم السياسة الإسلامى** ، (الإسكندرية دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٠) ، ص ٣٦ وما بعدها .

(١١٢) انظر تفصيلاً عن الدلالة اللغوية للكلمة عند الكتاب الأنجلو سكسون والكتاب الفرنسيين فى : د . إبراهيم شلبى مرجع سابق ، ص ٥ ، ٧ . وانظر أيضاً : **J. Freund, L'essense du Politique, (Psris: editions Sirey, 1965), PP. 1-2. Roger H.H. Soltau, Animtroduction to palitics, (London: Longmans, 1963), P.1.**

(١١٣) راجع التفصيل فى : د . إبراهيم شلبى ، مرجع سابق ، ص ١٠ ، ١١ .

(١١٤) راجع فى تفصيل هذا الخلاف : المرجع السابق ، ص ص ١٢ - ٢١ .

(١١٥) ابن منظور ، **لسان العرب المحيط** ، (بيروت : دار لسان العرب ، (د . ت) ، المجلد (٢) ، ص ٢٣٩ .

(١١٦) السيد محمد مرتضى الزبيدى ، **تاج العروس** ، (بنغازى : دار ليبيا للنشر والتوزيع ، ١٩٦٦م) المجلد (٤) ، ص ١٦٩ .

(١١٧) انظر فى تفصيل معنى « التراث » : د . نيفين عبد الخالق ، « **إشكالية التراث والعلوم السياسية** »مرجع سابق ، ص ١ . وما بعدها .

(١١٨) انظر: التهانوى (محمد على الفاروق) ، « **كشاف اصطلاحات الفنون** » (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٩٦٣م) ، ص ٥٤ .

(١١٩) انظر : الرازى (فخر الدين) ، « **نهاية العقول فى دراسة الأصول** » ، نقلاً عن : د . إبراهيم شلبى ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(١٢٠) انظر النص فى : د . عز الدين فودة ، مذكرات فى مبادىء علم السياسة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٣/١٩٧٤م) ، ص ٨ .

(١٢١) انظر : د . عبد الوهاب خلاف ، **السياسة الشرعية** ، (القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٧٧) ، ص ٤ .

(١٢٢) المرجع السابق ، ص ٥ .

(١٢٣) هناك العديد من المؤلفات التى حملت هذا الاسم نذكر منها : ابن تيمية فى مؤلفه ، **السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية** ، ابن قيم الجوزية فى مؤلفه : **الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية** ، ونحيل بهذا الصدد إلى رسالة ماجستير جعلت من السياسة الشرعية موضوعها ، انظر : محيى الدين محمد محمود « **السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم السياسة فى العصر الحديث** » ، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٠) .

(١٢٤) انظر : الفارابى ، **إحصاء العلوم** ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٤٩) ، ص ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(١٢٥) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

(١٢٦) انظر : الفارابى ، **السياسة المدنية** ، (بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٤م) .

(١٢٧) راجع : **Dunlop (D. M.), Al-Farabi: Fusul Al- Madani: a Phorisms of the statesman, (Cambridge: 1961), P. 16.**

(١٢٨) انظر : محمد عبد المعز نصر ، **مهرجان الغزالى** ، (دمشق ، ١٩٦١م) ، ص ٤٥١ .

(١٢٩) انظر : د . حامد ربيع ، **أبحاث فى النظرية السياسية** ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٠م) ، ص ٩ .

(١٣٠) المرجع السابق ، ص ٨١ .

(١٣١) المرجع السابق ، ص ١١١ .

(١٣٢) انظر : المرجع السابق ، ص ٨١ . وانظر مزيداً من التفصيل فى : حامد عبد الماجد ، **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية** ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٩م) .

(١٣٣) راجع فى مفهوم خبير السلطة . د . حامد ربيع ، **أبحاث فى النظرية السياسية** ، مرجع سابق ، ص ٦٦ وما بعدها .

(١٣٤) راجع : قحطان عبد الرحمن الدورى ، **الشورى بين النظرية والتطبيق** ، (بغداد : مطبعة الأمة ، ١٩٧٤م .

(١٣٥) انظر مزيداً من التفصيل فى : د . ودودة بدران (محرر) ، **البحث الأمبريقى فى الدراسات السياسية** ، جامعة القاهرة ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩١) .

(١٣٦) راجع فى الخلاف بين أنصار النظرية القيمية والنظرية الإمبريقية : د . السيد عبد المطلب غانم ، « التنظير فى علم السياسة » ، فى : « **اتجاهات حديثة فى علم السياسة**» ، (جامعة القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٨٧) ، ص ص ١٧ - ١٩ .

(١٣٧) طالعنا عدة مؤلفات تتحدث عن علم سياسة إسلامى ، وعن إسلامية العلوم السياسية ، ومن قبل كانت لنا محاولة فى علم للسياسة من منظور إسلامى ، انظر : نيفين عبد الخالق مصطفى ، « أبو

نصر الفارابى : **دراسة تحليلية لفكرة السياسى – دراسة فى الفكر السياسى الإسلامى** ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٧م) ، ص ٢٩٨ – ٣١٠ . وانظر أيضاً : د . عبد الحميد أبو سليمان « **إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية** » ، المسلم المعاصر ، العدد (٣١) ، مايو ١٩٨٢م ص ص ١٩ – ٤٦ . د . سيف الدين عبد الفتاح ، « **بناء علم سياسة إسلامى** » ، (جامعة القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، يونيو ١٩٨٨ د . عبد الرحمن خليفة ، **فى علم السياسة الإسلامى** ، (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩) . ويمكننا القول إن هناك بالفعل مدرسة إسلامية فى علم السياسة تتبلور ، وتتشكل ، ويظهر نتائجها فى العديد من رسائل الماجستير والدكتوراة المناقشة بقسم العلوم السياسية – بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة وقد أشرنا إلى العديد منها فى هوامش هذا البحث .

(١٣٨) سبق وأن قدمنا تصورنا حول هذا الموضوع . راجع : د. نيفين عبد الخالق مصطفى ، «**إشكالية التراث والعلوم السياسية**» ، مرجع سابق : ص٧

(١٣٩) انظر . المرجع السابق ، ص ٨ ، ٩ .

(١٤٠) ذلك تعريف ابن خلدون ، وقد عبر كثير من الفقهاء عن معنى مشابه للخلافة كما نجدها عند الماوردى والتفتازانى والرازى وعضد الدين الإيجى وغيرهم . انظر على سبيل المثال : ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، تحرير . على عبد والواحد وافى ، (القاهرة : ط لجنة البيان العربى ، ١٩٥٧ – ١٩٦٢) ، ج ٢ ، ص ٦٨٨ .

(١٤١) راجع : د . عبد الحميد أبو سليمان ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(١٤٢) انظر : ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٨٤٩ .

(١٤٣) راجع : د. جمال الدين عطية ، «**نحو فلسفة إسلامية للعلوم**» ، مرجع سابق ، ص٢٦ .

(١٤٤) أشار ابن خلدون من قبل إلى اختلاف القياس الفقهى عن مجالات السياسة التى لا يؤدى فيها القياس على الأشباه والنظائر نفس الدور الذى يؤديه فى مجال الفقه . انظر . ابن خلدون ، مرجع سابق ، ج ٢ ص ص ٧٤٣ – ٧٤٤ .

(١٤٥) انظر مزيداً من التفاصيل فى : د. عبد الحميد أبو سليمان ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

(١٤٦) راجع فى هذا المعنى : د. حامد ربيع ، «**سلوك المالك فى تدبير الممالك**» (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠) ج١ ، ص ١٥٤ – ١٥٨ .

(١٤٧) راجع تجربتنا بهذا الخصوص فى رسالتنا للدكتوراة . د. نيفين عبد الخالق مصطفى ، «**المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى**» ، رسالة دكتوراة منشورة ، (القاهرة : مكتبة الملك فيصل الإسلامية ، ١٩٨٥) .

(١٤٨) كان لنا موقف من هذا الموضوع انظره فى . المرجع السابق ، ص ص ٧ – ٦٦ .

(١٤٩) يجرى المعهد العالمى للفكر الإسلامى مشروعاً بحثياً ضخماً عن العلاقات الدولية فى الإسلام ، وتشارك فيه كوكبة من الباحثين من قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة ونترقب صدور هذا العمل قريباً بإذن الله .

(١٥٠) راجع فى مفهوم السياسات العامة : أمانى قنديل : « **تحليل السياسات العامة كأحد مداخل دراسة النظم السياسية** » فى : « **اتجاهات حديثة فى علم السياسة** » ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٣ – ١٤٤ .

(١٥١) انظر وقارن : نيفين عبد المنعم سعد ، « **الأقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى** » ، **رسالة دكتوراة** ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧) .

(١٥٢) انظر وقارن : مصطفى محمود منجود ، « **الأبعاد السياسية للأمن فى الإسلام** » ، **رسالة دكتوراة** ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية) ١٩٩٠ .

(١٥٣) هذا التعبير للفارابى ، انظره فى : الفارابى ، « **تحصيل السعادة** » ، (طبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد الركن – الهند ، ١٣٤٥هـ) ، ص ٢٥ .

(١٥٤) راجع مزيداً من التفصيل فى : د . عبد المنعم سعيد (محرر) ، « **تدريس العلوم السياسية فى الوطن العربى** » ، (جامعة القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٠) .

(١٥٥) راجع بهذا الصدد توصيف مواد قسم العلوم السياسية فى : **دليل الطالب** ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩١/١٩٩٢) ، ص ٤٥ . وانظر أيضاً . د . حورية مجاهد ، « **الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده** » ، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية : ١٩٨٦) .

(١٥٦) راجع : دليل الطالب ، مرجع سابق ، ص ١ ، ٢ .

(١٥٧) اشتركت الباحثة فى تدريس مقرر الفكر السياسى الإسلامى للفرقة الثانية بقسم العلوم السياسية ، خلال الفصل الدراسى الأول للعام الدراسى الحالى : وقد لاحظت الباحثة مدى إقبال الطلبة والطالبات على اختيار المقرر حيث اختاره حوالى ٨٦٪ من مجموع المتقدمين للاختيار النهائى للمادة الاختيارية . وكان الحضور منتظماً والاهتمام واضحاً .

(١٥٨) انظر : دليل الطالب ، مرجع سابق ، ص ١٧ ، ٢٣ .

(١٥٩) راجع مزيداً من التفاصيل فى : حامد سليمان ، «**ألغام فى طريق الصحوة الإسلامية**» ، ط١ ، (القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٩٠) ، ص ص ٣٢ – ٣٤ .

* * *

المجلس العالمى للبحوث الاسلامية

إعـــلان عـن جـوائز

يعلن المجلس عن جائزتين للبحث العلمى :

● **الجائزة الأولى موضوعها :**

[المسلمون والنظام العالمى الجديد]

ويشترط فى المتقدم أن يكون حاصلاً على درجة الدكتوراه وألا يقل سنه عن أربعين سنة .

ويشترط فى البحث ألا يقل عدد صفحاته عن مائة وخمسين صفحة من القطع الكبير .

● **الجائزة الثانية موضوعها :**

[خصائص التفكير العلمى]

ويشترط فى المتقدم أن يكون حاصلاً على درجة الدكتوراه وألا يتجاوز سنه أربعين عاماً . ويشترط فى البحث ألا تقل عدد صفحاته عن مائة صفحة من القطع الكبير .

وقيمة الجائزة الأولى ألفا دولار أمريكى .

وقيمة الجائزة الثانية ألف دولار أمريكى .

ويجب أن يكون البحث فى الحالتين مكتوباً على الآلة الكاتبة وألا يكون قد سبق نشره أو تقديمه إلى مسابقة أخرى أو للحصول على درجة جامعية .

ويشترط أن يقدم البحث فى موعد أقصاه نهاية شهر مايو ١٩٩٣ . وترسل البحوث بالبريد المسجل باسم عضو اللجنة الإدارية للمجلس .

الدكتور محمد سليم العوا

ص. ب. ٨١٣٨ مساكن مدينة نصر

القاهرة ١١٣٧١

ج. م. ع

ولا يلتزم المجلس برد البحوث غير الفائزة إلى أصحابها .

عضـو المجلـس

نائب رئيس اللجنة الإدارية

الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى



عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية (*)

د. محجوب عبيد طه (**)

ملخـــص

توضح هذه المقالة أن الحقائق التجريبية والتعميمات التى تستنتج منها ، والقوانين الطبيعية التى تبنى عليها يمكن أن تنتهى إلى صياغات مختلفة ، يعتمد كل منها على موقف فلسفى خفى ، يدخل مفاهيم جديدة لا تقتضيها الظواهر التجريبية . ويوضح تحليل أمثلة معينة أن أكثر من موقف فلسفى يمكن أن يرتب على ذات الحقائق العلمية ، وأن تجريد الصياغة من محتواها الفلسفى الخفى يعطى تعميمات لا تثير أيا من الإشكاليات التى تثار عادة حول ما يترتب على العلم الطبيعى من فكر وفلسفة .

عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية

١ - عن القانون الطبيعى :

هناك مفاهيم شائعة عن ماهية العلم الطبيعى ووظيفته ، عند عامة المثقفين وأحياناً عند بعض العاملين فى البحوث العلمية ، مصدرها الكتب المدرسية والصحف العامة والمقالات السطحية عن العالم المثالى للعلماء الطبيعيين ، ملخص

(*) قدم إلى ندوة إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (١٥ - ١٧ شعبان ١٤١٢هـ - ١٩ - ٢١ فبراير ١٩٩٢م)، القاهرة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالاشتراك مع نقابة المهندسين .

(**) قسم الفيزياء ، جامعة الملك سعود .

هذه النظرة الشائعة أن العلم الطبيعي وقوانينه ونظرياته نِتَاج فريد لا يخضع للاختلاف بين البشر ، ولا يختصم حوله من أدركه ، ووقف عليه ، إذ التجربة المعملية هي الفيصل فى كل جدال حول مسألة علمية . والحق أن هذا يصح على جزء من العلم الطبيعي ، يصح على قائمة الملاحظات بعد إجراء التجارب على ظاهرة تجريبية معينة . ولكن قوائم الملاحظات سجلها الإنسان ، أو سجلتها المعدات الآلية ، ليست إلا البداية والعمل العلمى الحقيقى ينتج عن تفاعل الفكر البشرى مع هذه القوائم ، وعما يضفيه عقل الإنسان عليها من التسبيب والربط المنطقى المتماسك . هذا التنظير الإنسانى ضرورى وأساسى ، ويشكل حقيقة روح العمل العلمى . **وبسبب هذا فإن العلم الطبيعى ، فى المكان الأول ، تجربة بشرية تخضع لما تخضع له كافة التجارب البشرية من اختلاف بين الناس وخصومة حول العمل : معناه وجدواه ومنهاه .**

ولعلى أعطي مثالا يوضح المقصود هنا : خذ الجاذبية : من الممكن أن نسجل قوائم كثيرة ، نملأ بها على مر الأيام آلاف الصفحات ، تعطى معلومات عن سقوط الأجسام على الأرض : شكل الجسم ، حجمه ، كثافته ، نوع مادته ، ارتفاعه ، زمن سقوطه ، نوع التربة التى سقط عليها ، عمق الحفرة التى أحدثها ... الخ ، دفاتر معملية شاملة ، ومكتملة تحوى كل « الحقائق » ، ولكنها لا تحوى « علما » . ينتج العلم عندما يتدبر الذهن البشرى هذه القوائم ويتفحصها من كل الوجوه الممكنة ويحاول الربط بينها بحيث يمكن إيجازها فى عبارة موحدة (رياضية كانت أو نثرية) ، ويصل الإنسان لبدأية علم الجاذبية (بعد قرون من العمل العلمى المنظم) عندما يعلن أن الأجسام تسقط نحو سطح الأرض بتسارع واحد ، ثم تمر عقود ويعلن عن قانون الجاذبية العام ، وعن الربط بين سقوط الأجسام على الأرض ودوران القمر حول الأرض والكواكب حول الشمس ، ثم تمر قرون ويعلن عن النظرية النسبية العامة ، وعن الدور الذى تلعبه قوة الجاذبية فى تشكيل السدوم الكونية والمجرات ، ومع ذلك فإن علم الجاذبية ما يزال « مفتوحا » ، ويختلف حول نظرياته الباحثون ؛ إذ هنالك أكثرُ من نظرية ، وأكثر من « فلسفة » ، « تفسر » قوائم الملاحظات ، ولا تميز بينها التجارب المعملية والمشاهدات الفلكية المعلومة . بل إننا ، فوق ذلك ، لا ندرى عن « ماهية » الجاذبية شيئا ، إذا ينحصر سعينا فى التوصل لقانون رياضى محكم يعطى وصفا دقيقاً للكيفية التى تتحرك بها الجسيمات تحت قوة الجاذبية . أما طبيعة الجاذبية ، ماهيتها ، كنهها ، مصدرها فمن غير الممكن أن تجدى فيه الوسائل المتاحة للعمل العلمى .

وفى الواقع لا يبدو ممكنا تعريف مثل هذه المفاهيم تعريفا يدخلها فى نطاق البحث التجريبى . مثل هذا يصح على كافة القوى الطبيعية المكتشفة : القوى الكهربائية والمغناطيسية والنووية . ويمكن القول بصفة عامة بأن العلم ، فى المستوى الأساسى ، لا يبحث عن ماهية الموجودات وكنه القوى التى تحكم سلوكها وإنما يبحث عن المكونات الأولية للموجودات وعن القوانين التى تضبط عمل القوى التى تحكم سلوكها . والعلم الأساسى يستهدف استنباط القوانين الطبيعية بين المكونات الأساسية لمادة الكون . فما هو القانون الطبيعى وكيف يتوصل إليه ؟

لا شك أن المنهج التجريبى قد تطور كثيرا عبر القرون واستفاد ، ليس فقط من الوسائل التقنية المتاحة للتجريب المعملى فى كل مرحلة ، وإنما من التنظير وأساليب التفكير العلمى التى أثبتت جدواها فى تنظيم الحقائق وربطها . وقد بلغ هذا التطور الحد الذى يمكننا الآن من تحديد الكيفية العامة التى ينتهى بها البحث لصياغة قانون عام ، على الأقل فى المباحث التى بلغت درجة عالية من النضج والدقة مثل الفيزياء المعاصرة . تبدأ هذه الكيفية بتحديد الحالة العامة للنظام قيد الدراسة ، عن طريق تسجيل المتغيرات المقيسة التى تميز حالة للنظام عن غيرها . ثم تجرى التجارب لرصد القيم المختلفة لهذه المتغيرات مع تطور النظام ، أى رصد مسار تحول النظام من حالة إلى أخرى . ثم يبحث فى هذا المسار عن الخواص التى لا تتغير مع تطور النظام ؛ اللامتغيرات أو الثوابت . هذه الثوابت تعطى « قوانين البقاء » للنظام ، وبالتدقيق فى قوانين البقاء لمجموعة متماثلة من النظم تقدم فرضية لقانون عام يقتضى قوانين البقاء المشاهدة . ثم يختبر هذا القانون بمقارنة تنبؤاته مع التجارب على أوسع نطاق ممكن ، وينظر فى إمكانية استنتاجه من نظريات أعمق وأشمل . هذه النظريات الشاملة تشكل نماذج رياضية لمجموعات كبيرة منَ الظواهر الطبيعية تنتظم تحت تفاعلات أساسية واحدة .

من هذا العرض المقتضب للاستراتيجية التى تمكن من التعميم العلمى المفيد ، يتضح أن هناك مستويات مختلفة للتنظير :

(أ) **مستوى قانون البقاء** ، وهو تعميم لصيق بالتجربة ، ويبنى مباشرة على المشاهدة والقياس . وصيغة قانون البقاء أن دالة معينة ، تعتمد على المتغيرات المقيسة ، تظل بقيمة ثابتة خلال تحول النظام من حالة إلى أخرى . وبسبب قرب قوانين البقاء من التجريب فإنها تشكل الواجهة الأولى عند مهاجمة التجارب للنظرية ، وهى ركائز يقوم عليها البناء النظرى ؛ ولذلك فإن لسقوطها دويا متى سقطت

بتدقيق التجريب ، وتطوير المعدات ، كما حدث عندما انهار قانون بقاء الانعكاس المكانى فى عام ١٩٥٧ ثم قانون بقاء مضروب الانعكاس المكانى ، وتضاد الشحنة فى عام ١٩٦٤[1] ، ويتابع الفيزيائيون حاليا التجارب العديدة التى ظلت تجرى منذ سنوات لاختبار قانون بقاء عدد الباريونات ، الذى يقول بعدم إمكانية تلاشى البروتونات[2] .

(ب) مستوى القانون العام ، وهو فرضية تصاغ بحيث تضمن صحة قوانين البقاء المعلومة ، وتشكل قاعدة رياضية لمناقشة ظواهر عديدة تشترك فى التفاعلات المؤثرة مع الظواهر التى قادت لقوانين البقاء . وإذ أن الانتقال من قوانين البقاء للقانون العام : ليس فريداً ، فإننا نجد عادة عدة فرضيات رياضية ، يعطى كل منها قوانين البقاء المطلوبة وتختلف خارج نطاق التجارب المعلومة .[3] والفرضيات التى تظل فى الساحة هى التى لم ترفضها التجارب بعد .

(ج) مستوى النظرية الشاملة ، وتعطى الصيغة الرياضية الموحدة التى يرد بها التفاعل الأساسى ، قيد الدراسة ، فى كل المجالات التى يؤثر فيها . وتكون صيغة التفاعل عادة حداً معينا فى دالة مؤثر الطاقة ، يستوفى الشروط التى تحقق قوانين البقاء المطلوبة وتعطى أشكال القوانين العامة لمجموعة الظواهر المعينة التى يختص بها كل من هذه القوانين . ويتضح من هذا أن فى النظرية الشاملة زيادة كبيرة على التجربة وإعمال إبداعى للفكر البشرى من أجل توسيع رقعة صحة المعلومات التجريبية وتعميق المفاهيم المنبثقة عنها .

ولعلنا فى نهاية هذه الفقرة نعطى مثالا لمستويات التعميم المذكورة ، ولنأخذ مجال الكهرباء ، فعلى المستوى (أ) نجد قانون بقاء الشحنة الكهربائية : مجموع الشحنات الكهربائية يظل بقدر ثابت قبل وبعد التفاعل . وعلى المستوى (ب) نجد عدداً من القوانين العامة التى تصف تفاعلات محددة يرد فيها الفوتون ، مثل تفاعل الفوتون والألكترون ، أو تفاعل الفوتون والبروتون أو تفاعل الفوتون والألكترون ومضاد الألكترون . أما على المستوى (ج) فنجد النظرية الكهرومغناطيسية التى تصف سلوك الجسيمات المادية فى المجال الكهرومغناطيسى بصفة عامة ، وتحوى فى صيغة رياضية موجزة ومحددة تماما كل الخصائص التجريبية المعلومة للظواهر الكهربائية والمغناطيسية .

أنتقل الآن للحديث عن التداخل بين العقيدة الفلسفية وصياغة القوانين والنظريات العلمية ، بعد أن مهدنا له بتوضيح أثر الفكر الإنسانى فى التعميم النظرى للحقائق التجريبية .

٢ – الخلفية الفلسفية فى صياغة القانون الطبيعى :

هناك افتراض أساسى يقوم عليه العلم الطبيعى ، هو الافتراض بمعقولية العالم ، أى الافتراض بأن الظواهر الطبيعية مترابطة سببياً ، وأنها ليست عفوية ، من غير هذا الافتراض لا يكون العلم ممكنا ، وهو افتراض طبيعى ، ولعله فى فطرة الإنسان وتكوينه العقلى . وفى صورته المتطرفة هو اعتقاد بحتمية التبعية السببية : أى الاعتقاد بأن حالة معينة للنظام الطبيعى تقود دائماً وبالضرورة لحالة أخرى تليها . وهذا الاعتقاد بالحتمية المطلقة للقانون الطبيعى هو الذى ساد حتى بداية القرن الحالى ، ولقد تغلغل فى المنهج العلمى بحيث إن علماء كثيرين باتوا يعتقدون أن إحساس الإنسان بالحرية فى الاختيار ليس إلا خديعة نفسية . وفى بداية القرن الحالى اتضح أن الحتمية المطلقة تناقض التجربة . وإذ أن التبعية السببية ، على نحو أو آخر ، لابد منها للعمل العلمى فإن التعديل الذى أدخل على فرضية الحتمية كان فى أضيق الحدود التى تضمن الاتساق مع التجارب . وأصبح الأمر بعد مقدم النسبية الخاصة أن هناك اتصالا سببياً ، لا يعتمد على المشاهد ، لكل ظاهرة مع مجموعة معينة من الظواهر : ثم بعد مقدم نظرية الكم أن هناك حتمية فى تطور حالات النظام ، ولكن هذه الحالات لا تحدد تماما قيم المقادير المقيسة ، وإنما تعطى احتمالات الحصول على قيم معينة لهذه المقادير . وهذا التراجع عن الحتمية المطلقة أفسح المجال لبعض العفوية ، وسمح بمقدار من « حرية الاختيار » للجسيمات الدقيقة ، ولكنه أزعج الحس الفطرى للفيزيائيين الذى يفضل أن تكون الظواهر الدقيقة منضبطة تمام بالحالات الابتدائية ، والقوانين التى تحدد مسار التطور .

هذا موقف فلسفى فى طبيعة العمل العلمى ، ويشترك فيه الجميع بحكم المهنة . ومع ذلك فمن غير الممكن أن يدافع عنه بمنطق مُقْنِع ، إذ ليس هناك ما يمنع منطقا أن يكون العالم فوضويا تتوالى فيه الحوادث دون تعاقب مفهوم . وإنه لمن حسن الحظ أن قدر العفوية المكتشف لم يحل دون فهم الإنسان للظواهر الكونية ، والاستفادة من خيرات الأرض والسماء .

ويحدث أحيانا أن يُعْتَرَضَ على نظرية علمية متفقة تماما مع التجارب ، فى حدود المصحة التجريبية ، من مدخل فلسفى ! فلقد انتقدت نظرية نيوتن فى الجاذبية الكونية ، قبل أن يكتشف لها أى تعارض مع التجربة ، بسبب أنها تقول بالتأثير عن بعد ، أى تأثير الجسيمات على بعضها البعض دون وسيط . كما عد الباحثون من ميزات النظرية النسبية العامة أنها تحقق بصورة ما فكرة ماخ بأن الأجسام البعيدة فى الكون هى التى تعطى خصائص القصور الذاتى للجسيمات ذات الكتلة . وفكرة

ماخ ليست إلا أمنية بوجود ترابط وثيق بين البعيد والقريب ، رأى أنه يعمق مفهوم الكتلة ويجعل تصورنا لأصلها جميلاً ورائعاً .

نخلص من هذا إلى أن البحث العلمى ، على مستوى التفاعلات الأساسية ، كان دائماً مقترناً بفرضيات فلسفية أو مواقف عقدية لا تقتضيها بالضرورة التجارب المعملية . وهذا الاقتران مهم لأنه يعطى امتداداً فكريا وحضاريا للمجهود البحثى فى العلوم الطبيعية ، ويمكنه من الإسهام ، ليس فقط فى مجال التطبيقات التقنية ، وإنما أيضا فى مجال الفكر الإنسانى الذى يطمح فى التعمق فى فهم الحياة وتنظيمها . ولذلك فإننا نجد أن صياغة كثير من القوانين العلمية الأساسية تجنح لشمولية واسعة ، وتقرر مبادىء فوق أبعاد التجربة ، فتحدد بذلك مواقف فلسفية معينة ، وتترك انطباعاً واضحا بأن هذه المبادىء الفلسفية بعينها هى ثمرة العلم التجريبى وما عداها باطل .

ولعلى أضرب لذلك أمثلة :

مثالى الأول :من علم التحريك الحرارى . كانت الصياغات التقليدية للقانون الثانى فى التحريك الحرارى منذ البداية شمولية وكاسحة : « من المستحيل صنع ماكينة تحول كل الحرارة إلى عمل « أو » ليست هناك على الإطلاق عملية طبيعية نتيجتها الوحيدة نقل الحرارة من جسم إلى آخر أعلى منه درجة حرارة » . وواضح أنه ليس سهلا تصويغ مثل هذه العبارات على أساس تجارب محدودة أجريت داخل معمل فى مكان ما على الأرض . فهى فرضيات كونية شاملة تتحدث عن طبيعة الموجودات فى أى مكان وزمان ، وتحقق طموح الإنسان فى أن يحلق بفكره فوق الآماد والأبعاد ، والكل يفضلها على التقرير المتواضع بأن عددا من الباحثين أجروا تجارب على مواد معينة ، تحت ظروف معينة ، محاولين تحقيق الكفاءة التامة عند تحويل الحرارة إلى عمل وفشلوا فى ذلك ! البون الشاسع بين هذا التقرير والعبارات السابقة لا يرد إلى التجارب ، وإنما مرده إلى إعمال الفكر البشرى ، واتخاذ مواقف عقدى فلسفى : ما فشلنا فى تحقيقه يستحيل أن يتحقق إطلاقا . والفرضية الأساسية التى « تحصلنا » عليها بهذه الكيفية غنية ، ويمكن تطبيقها على كل ما فى الكون من الظواهر الحرارية ، بل وعلى الكون بأكمله على أنه نظام حرارى مغلق يخضع لقوانين معاملنا ، فنتنبأ مثلا بالفناء الحرارى للكون !

المثال الثانى من نظرية الكم ، هناك قرين لمبدأ اللا اتحادية المشهور ، المتعلق بالارتباط بين درجتى الدقة فى قياس الموضع والاندفاع فى آن واحد . هذا القرين يربط بين الطاقة والزمن على نحو الصلة بين

الموضع والاندفاع ، ويمكن استنتاجه من أسس نظرية الكم بصورة مماثلة ، ولا يتطلب فرضية إضافية .(٤) والعبارة الرياضية التى يرد بها الارتباط بين درجتى الدقة الممكنتين فى قياس الطاقة والزمن معا : عبارة بسيطة ، ومتفق عليها تمام ، كما هو الحال من التجارب المعملية فى المثال الأول . إذا قصرنا هذه العبارة على حدها المشروع ، حسب شروط استنتاجها ، نجدها تحدد مدى عدم التوافق بين المتغيرات غير المتوافقة فى القياس ؛ فى هذه الحالة بين متغيرى الطاقة والزمن . فمتى ورد هذان المتغيران مع أى مجموعة من المتغيرات الأخرى ، فى وصف حالة نظام طبيعى فلابد أن يردا بحيث إن درجتى الدقة فى قياسهما ترتبطان بالعلاقة الرياضية المعطاة ؛ وبصفة خاصة لا يردان بقيم محددة تماما ، وإنما بقيم تقريبية متوسطة . وهذا فى الأساس من خصائص نظرية الكم . فإذا افترضنا أن نظرية الكم تمثل حقيقة الظواهر اعتبرناه من خصائص الطبيعة المشاهدة ، ووضعنا بذلك قيداً على إمكانية القياس بدقة مطلقة بالنسبة للمتغيرات غير المتوافقة ، متى اجتمعت فى وصف حالة واحدة . غير أن الفرضية الكونية الشاملة التى بنيت على هذا الأمر : جاءت كاسحة ، وتعدت هذه الحدود ببون شاسع : « من الممكن دائما أن يظهر من العدم مقدار معين من الطاقة ، ويتلاشى خلال فترة زمنية معينة متى ما ارتبط مقدار الطاقة وفترة بقائها بالعلاقة الرياضية المعطاة » . إننا الآن لا نتحدث عن خصائص نظرية تفسر الظواهر المعملية ، ولا نتحدث عن حدود القياس التجريبى للمتغيرات المقيسة المشتركة فى وصف حالة النظام ؛ ولكننا نتحدث عن الظهور من العدم ، وعن الفناء والبقاء ، لا نتحدث عن حدود الإنسان ؛ ولكن عن مدى الإمكان ، إمكان الوجود الفجائى والتلاشى الفجائى . نستطيع الآن أن نفسر ظهور الطاقة من العدم إذ لدينا قانون طبيعى ، محدد بعلاقة رياضية ، يوضح إمكانية ذلك ، بل إننا نتخذ موقفا فلسفيا حول أساس العلم التجريبى : القانون الطبيعى لا يشترط التسبيب . ذلك أن العلاقة الرياضية تربط متغيرى الطاقة والزمن حيثما وجدا ، فإن امتدت لتعنى إمكانية ظهور الطاقة من محض العدم جاز أن يكون ذلك فى أى مكان وزمان ، وبصورة فجائية ، دون ربط سببى بين هذا الحدث وسوابقه . ورغم أن قدر العفوية ، ومدى كسر التسبيب ضئيل جدا ، وفق العلاقة الرياضية ، ورغم أن هذه الفرضية على ما فيها من اكتساح تختص بما يمكن أن يشاهده الإنسان ويدرسه إلا أن هذا لم يمنع عددا من الباحثين من تقديم نظريات مبنية على هذه الفرضية تفسر ظهور الكون كله من العدم ، لمدى عمره المديد ، دون مؤثر وبلا

سبب .

ومثالى الثالث والأخير من علم الكون : المبدأ الكونى العام ، تـدل المشاهدات الفلكيـة على أن المجرات ومجموعات المجرات ، وكذلك الإشعاع الخافت الذى يصلنا من كافة أرجاء السماء ، موزعة من حولنا توزيعا منتظم الكثافة لأقصى المسافات التى تمكن الفلكيون من رصدها . على أساس هذه الحقيقة صيغت فرضية شاملة تعتبر من أعمدة علم الكون المعاصر ، هى المبدأ الكونى العام : « يبدو الكون منتظما ومتجانساً من أى موضع فيه ، فى كل وقت » . هذه الفرضية تعميم كاسح وتمديد شامل للانتظام والتجانس المشاهد الآن فى رقعة محدودة من العالم ، يجعل منه خاصية أساسية لكل الزمان والمكان . وما من أنموذج رياضى لنشأة العالم وتطوره إلا ويعتمد هذا المبدأ ويبنى عليه . والموقف الفلسفى العقدى هنا جلى : ربما يكون صحيحاً أننا لا نستطيع أن نشاهد كل الكون ، ولكن ما يغيب عنا لا يختلف عما يظهر لنا منه . وهذا يعنى أن الأشياء والظواهـر التـى تـثير فكرنـا ، وتستحق اهتمامنا هى تلك التى أثبتت وجودها بالظهور فى مراصدنا ، وأن ما وراءها لا يخفى سرا ، ولا يحجب مجهولا . ويتيح هذا الموقف للباحثين قاعدة مريحة لتقديم نظريات عن الكون بدلا من العالم المشاهد ، الكون الشامخ الفريد الذى يحوى بنايته ونهايته ، بدلا من العالم المشاهد الذى تتصل أطراقه بالمجهول غير المشاهد ، وقد تدخله تأثيرات لا يتحكم فيها فكر ولا تجريب .

فى كل من هذه الأمثلة الثلاثة طفرة فكرية تجاوزت حدود التجربة والمشاهدة، وصيغت بحيث عبرت عن عقيدة فلسفية تعطى الفكر البشرى مقدرات لا حدود لها فى فهم وتصور وسبر غور الظواهر الطبيعية . ولا شك أن العالم الباحث ينزع دائما لأن يعبر عن الفرضيات العامة بعبارات تمكن من تطبيقها على أوسع نطاق ممكن ، ثم هو يمتحن صحتها على هذا المدى الافتراضى بمواجهتها بمزيد من التجريب فيعدلها أو يقلص من نطاق صحتها متى ما اضطر لذلك وأجبر عليه . ولسنا هنا بصدد توجيه النقد لهذا الأسلوب ، ولعله فى طبيعة تفكير البشر ، ولكننا ندل عليه ونبينه ونوضح بصفة خاصة أنه يدخل زيادة كبيرة على مقتضى التجـريب والمشاهدة ، وأن صياغـات القـوانين والفرضيات العامة يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة تعبر عن خلفيات فلسفية مختلفة ، هى مواقف عقدية مسبقة لا صلة للعلم بها . والمواقف العقدية التى انطلقت منها الصياغات الواردة فى الأمثلة التى ذكرناها متقاربة وتعبر عن الإيمان بمقدرات الفكر الإنسانى : فما يستحيل على البشر هو

المستحيل المطلق (المثال الأول) ، والعقل البشرى يدرك كل شيء بما فى ذلك القانون الطبيعى الذى بموجبه تظهر الطاقة من العدم (المثال الثانى) والمعرفة البشرية تشمل الكون بأكمله ، ولا يخفى على الإنسان من الموجود شيء ذو بال (المثال الثالث) ..

هذه ، فى جملتها ، عقيدة تؤمن بأن ذكاء الإنسان وفكره وتدبيره أعلى مراتب الذكاء والفكر والتدبير فى الوجود ، وأن ليست هناك خفايا ولا أسرار لا تدركها أجهزتنا ووسائلنا . وليس غريبا على من اعتقد هذا وآمن به ، قبل بدء البحث والدراسة ، أن يأتى بتعميمات وفرضيات صيغت بحيث تعكس هذه العقيدة بصورة تلقائية ، ويجدر بنا أن نلاحظ هنا بصفة خاصة أن الذى يؤمن بأن تدبير الإنسان هو التدبير الأرقى فى الوجود ، ويعلم أن الإنسان لم يدبر للكون مساره ، لن يزعجه أن يجد أى قدر من العفوية والفوضوية فى الطبيعة.

ولكى نذلل على أن هذه الفلسفة لا يقتضيها العلم ، ولا تؤثر حقيقة على تطوره وامتداده ، دعنا ننظر للأمثلة الثلاثة التى أوردناها بعين عقيدة لا تضع الفكر البشرى فى القمة من هذا الوجود .

٣ - من منطلق عقيدة مختلفة :

دعنا نفترض باحثا يؤمن بأن لهذا الوجود خالقاً مدبرا حكيما ؛ الله سبحانه وتعالى . وأن الله خلق الخلق وأرسل الرسل ، وعن طريق الوحى للرسل علّم الناس حقائق كثيرة عن الوجود ؛ منها أن الله واحد ، وأن أنواع المخلوقات والموجودات أكثر مما تراه الأعين وترصده المراصد ، وأن الإنسان مميز بوعى ، وحرية وإرادة ، ومكلف بعبادة الله وطاعته ، وأن السعى لاكتساب المعرفة بالتجريب والتدبر ممكن ؛ لأن الله جعل سلوك الأشياء منضبطاً بسنن وقوانين يمكن أن تحصّل بالدراسة والاستنباط ، وأن تحصيل المعارف ييسر الحياة على الأرض ويعين على فهم قدرة الخالق وإدراك روعة خلقه ، وأن علومنا التجريبية ونظرياتنا ليست بشيء قياسا بعلم الله ، ولن تمكننا أبدا من الإحاطة بأسرار الوجود وخالقه ، فالرقعة المتاحة لنا للحياة والتجريب والتأمل ضئيلة ومقدراتنا العقلية محدودة والحياة التى نعيشها مرحلية وقصيرة وليس من مقاصد علم البشر فيها ولا من مراميه كشف الحجب عن الغيوب .

مثل هذا الباحث ، ولنسمه الباحث المؤمن ، يدرك أن إحساس الإنسان بحرية الاختيار ليس وهما نفسيا ، وإنما يصدر عن حقيقة واقعة . وفى الفترة التى بدا فيها للفيزيائيين أن سلوك الجسيمات حتمى يقرر موقفه العقدى أن هذه الحتمية لابد أن تنكسر ، وتنتهى عند درجة من درجات التعقيد والتركيب ، قبل أن نصل درجة

تعقيد الذهن البشرى الناضج .

وفى عصرنا الراهن يبدو أن الخيارات الفردية التى يختارها الجسم الدقيق تكون فى كل مرة عفوية وتحدث « مصادفة » ، ولكنها على الكثرة الإحصائية تحقق الاحتمالات المتوقعة لها . والموقف العقدى هنا للباحث المؤمن أن « المصادفة » ليست واردة فى سنن الله ، وأن هذه الكلمة لا تعكس علما ، وإنما تعبر عن جهل الإنسان بالأسباب والعلل وراء بعض الظواهر ، كان هذا الجهل متعلقاً بطبيعة علم البشر ومحدوديته ، أو كان مؤقتا يزيله مزيد التقدم فى المعارف المكتسبة . ولعل عقيدته لا تنفى أن يكون للجسيم الدقيق إحساسه الذاتى بالجبر أو الحرية ، وهو يحقق واحدا من « الخيارات » المتاحة لسلوكه ! ذلك أن لهذه الكائنات علاقاتها التى نجهلها بخالقها سبحانه ، ولعل فى سلوكها أعماقا أغور مما نتصوره أو تكشفه لنا التجارب . ولقد اعتدنا فى الدراسات الاجتماعية أن نتقبل التنبؤ الإحصائى باحتمالات السلوك الجماعى للبشر وتقنين الاتجاهات العامة وأنماط التطور الممكنة للجماعات ، مع علمنا باستحالة التنبؤ اليقينى بسلوك فرد واحد معين تحت الظروف العامة التى تطرأ على بيئته الاجتماعية . ولكنا لا نصف سلوك الفرد بالمصادفة أو العفوية . بينما نجد ذات الظاهرة فى الألكترونيات – ظاهرة السلوك الجماعى شبه المنضبط والسلوك الفردى شبه الفوضوى – فنصف ما يحدث للألكترون الواحد بالمصادفة ! والحق أن لدى الباحث المؤمن ما يجعله يميز تمييزاً فعلياً بين سلوك الفرد من الألكترونات والفرد من البشر : علمه العقدى بأن للإنسان إرادة ومشيئة وتكليفا يحاسب عليه وليس ذلك للألكترون ، رغم أن هذا الباحث قد يضفى على الوجود الألكترونى عمقا لا تدركه المختبرات .

وهذه عقيدة لا يطيقها كثير من الباحثين ، ويظنونها والمنهج العلمى على طرفى نقيض . لكن علة رفضهم إياها قبولهم الضمنى لعقيدة تفرد الذكاء البشرى وسمو فكر الإنسان فى الكون . **وليس فى عقيدة الباحث المؤمن ما يناقض المنهج العلمى ، بل يجد فى نجاح تطبيقه تحقيقا لثبات سنن الله فى خلقه وعدم تبديلها . وموقفه الإيمانى لا يمنعه من المساهمة البحثية حتى داخل نطاق الحتمية المطلقة عندما كانت سائدة أو داخل نطاق التفسير بالعفوية فى السلوك الكمى عندما كان سائداً ؛ لأنه يدرك أن العلم البشرى كله محدود ومرحلى ، وتقريبى ، ويتصل بجزء ضئيل من هذا الوجود الكبير ، ولا ضير إن وضع المرء فيه قيداً إضافيا ييسر الدراسة ويعين على تحصيل بعض التقدم . وفى هذا مجمل موقفه من الأمثلة الثلاثة التى سبق ذكرها ومن مثيلاتها .**

ففى المثال الأول نجد أن القانون الثانى فى التحريك الحرارى تعبير عن خاصية مشاهدة من خصائص النظم الحرارية التى تدرس فى المعامل ، وهى أن هذه النظم لا تحوّل كل الطاقة إلى عمل .. وإذا صيغت هذه الخاصية مبدأ عاما يقيد التنظير ، ويسّهل استنباط القواعد التى تضبط سلوك هذه النظم فإن هذا عمل علمى مفيد ولا غبار عليه . وإن تمكنا من تعميم هذا المبدأ على نطاق واسع فيما نراه حولنا من العالم المشاهد ، ووجدنا أن هذا التعميم لا يناقض ملاحظات تجريبية أو مبادىء أخرى أكثر رسوخاً ، فإن فى هذا نجاحاً واضحاً ، ودليلا على صحة الوعاء النظرى فى هذا المجال . ولا شك أن مثل هذا التنظير أفضل بكثير من العبارة السلبية بفشل الباحثين فى تحقيق مرادهم . ولكن يجب ألا يعتبر هذا المبدأ فرضية كونية شاملة تقتضى اعتقادا باستحالة مطلقة لحدوث شيء أو آخر ، وبصفة خاصة لا يعقل أن يمتد أثره حتى يصح تطبيقه على كل الكون فيستنتج منه كيف يفنى الوجود . فبيئة علم الإنسان ، التى تشمل كل ما تراه وتحسه أجهزتنا ، ليست كل الكون ، وليست نظاماً حرارياً مغلقاً ، وهى جزء ضئيل مما لا يدرك أبعاده إلا الله سبحانه ، وقد تتفاعل هذه البيئة المحدودة مع الوجود بطرق لا يحيط بها علم البشر ، ولا تدركها وسائله . والباحث المؤمن يضع هذا التصور ، وهو معرفة يقين مصدرها الوحى والرسالات السماوية ، فوق المعارف التجريبية والظنية ومهيمنا عليها ، ويجد فيه ضابطا لجموح الخيال من غير طائل .

أما فى المثال الثانى فمن منطلق محدودية التجربة الإنسانية فى الزمان والمكان : يتخذ الباحث المؤمن موقفا أساسيا بأن العدم المطلق ليس مما يمكن أن نعرف عنه شيئاً نتيجة تجاربنا المعملية إذ لا وجود له فى بيئتنا ، ويستحيل عقلا أن نفهم كيف ظهر هذا العالم ، هذه الفقاعة من الزمان والمكان والطاقة ، من حيث لا زمان ولا مكان ولا طاقة . فالإنسان حبيس هذه الفقاعة ، ليس بجسده فقط وإنما بفكره أيضا ، ومن العبث أن يظن أنه يستطيع - بإجراء بعض التجارب والتوصل لبعض النظريات حول سلوك الجسيمات - أن ينفذ بفكره ، ويحول موقفه فيصبح متأملاً من خارج الوجود ينظر كيف تشكلت الأشياء من العدم المطلق . وليست هناك فى الحقيقة إشكالية فلسفية تتعلق بتفسير العلاقة بين اللاتحددية فى الطاقة واللاتحددية فى الزمن . فالطاقة والزمن متغيران غير متوافقين ، بحسب مبادىء النظرية الكمية . وبافتراض أن هذه النظرية سليمة ومقبولة فى وصفها للواقع الفيزيائى ، يكون معنى العلاقة أننا عندما نضطر لوصف حالة نظام فيزيائى بمتغيرات بينها الطاقة والزمن ، فلابد من أن نسمح بقدر من اضطراب القيمة فى كل

منهما ، بحيث لا تناقض النظرية الكمية التى تمنع توافقهما ، أى تمنع ورودهما معا بقيمتين محددتين تماما فى وصف أية حالة فيزيائية واحدة . وليس هناك معنى للحديث فى هذا المجال عن العدم المطلق وإمكانية أن تظهر الطاقة أو تختفى . وفى نطاق عقيدة الباحث المؤمن رفض تام للعفوية التى تسمح بظهور الطاقة واختفائها ، دون سبب لأى فترة مهما كانت قصيرة . وفرضية التسبيب هى أساس العلم التجريبى ، وليس فى هذه العلاقة الرياضية البسيطة ما يدعو للشك فى هذه الفرضية .

أما المبدأ الكونى العام ، فى المثال الثالث ، فهو برمته تعبير مباشر عن فلسفة ترفض أن يغيب عن ذكاء البشر شيء مُهماً فى هذا الوجود . ذلك أن مجرد التفكير بأن الوجود غير المشاهد قد لا يكون امتدادا فاترا للعالم المشاهد ، وأنه قد يكون مثيرا ومختلفا ، وذا خصائص جديدة ومدهشة ، هذا التفكير يزعزع الاطمئنان التقليدى بأن المعارف المكتسبة بالتجربة كافية وشافية ، وتستقصى مدى ما يهم الإنسان ، ويثير فضوله . ولا شك أن ملاحظة تجانس وانتظام الرقعة المشاهدة من العالم ملاحظة هامة جداً ، وهى ركيزة أساسية فى تيسير بناء نماذج نظرية رياضية تصف تطور العالم منذ المراحل الأولى لنشأته . غير أن هذا يأتى فى نطاق العزل التقريبى للمشاهد عن غير المشاهد ، وفق الاستراتيجية المتبعة فى العلوم الطبيعية . فدراسة ذرة الهايدورجين مثلا تبنى على افتراض أن هناك جسيمين ، الكترون وبروتون يتأثران ببعضهما ، ولا يوجد فى العالم سواهما . وخصائص العالم المرتب بهذه الصورة هى خصائص ذرة الهايدروجين . وهكذا الحال فى سائر العلوم الطبيعية ، وهو كذلك فى علم الكون : خصائص النماذج الكونية المبنية على المبدأ الكونى تتعلق بالجزء المشاهد من العالم ، على افتراض عزله التقريبى عما حوله ، وليس لها امتداد لا نهائى نستنتج منه خصائص الخليقة حيثما شئنا .

والحق أن كثيرا من علماء الكون المعاصرين أدركوا فى السنوات الأخيرة سذاجة التصور الذى يقصر الوجود على المشاهد ، حتى إنهم ما عادوا يلزمون أنفسهم بأوضح صفات العالم المشاهد : الأبعاد المكانية الثلاثة ، فالمشاهدات لا تمنع تصور أن تكون الأبعاد المكانية كثيرة ولكن أغلبها متقوقع فى حيز ضيق بحيث لا ترصده الأجهزة التجريبية ! وبغض النظر عما ستؤدى إليه أمثال هذه النماذج النظرية ، وهى ما تزال بعد فى مرحلة أولية ولم يتبلور محتواها الفيزيائى ، فإن الاعتقاد بأن العالم المرئى محلى فى خصائصه الأساسية ، هذا الاعتقاد يتسق مع الخبرة المكتسبة عبر تاريخ العلوم الطبيعية ، وبصفة خاصة فى مجال الفلك حيث انتقلنا من مستوى الأرض إلى

مستوى المجموعة الشمسية ، إلى المجرة ، إلى كوكبة المجرات المتقاربة إلى التوزيع المنتظم لكوكبات المجرات حتى حدود رؤية المراصد . لكل من هذه المستويات من العالم المشاهد خصائصه المحلية التى لا تنتظم المستويات الأخرى . أليس غريبا الاعتقاد بأن تكون نهاية الاختلاف بين مستويات المشاهدة عند نهاية مقدرة الإنسان على الرؤية الفلكية ؟ يبدو للباحث المؤمن أن مصدر هذا الاعتقاد هو الانزعاج من أن يكون الموجود أجل مما يمكن أن يدركه الإنسان بمجهوده الذاتى ، وفى عقيدته أن هذا هو الواقع ، وهو لا يجد فى التجانس التقريبى فى الرقعة المشاهدة من العالم إلا ما يعينه على دراسة بيئته المحلية بالنماذج الرياضية ، ويعمق إدراكه لروعة خلق الله الذى تشكل هذه البيئة جزءاً يسيراً منه .

٤ – خاتمـــة :

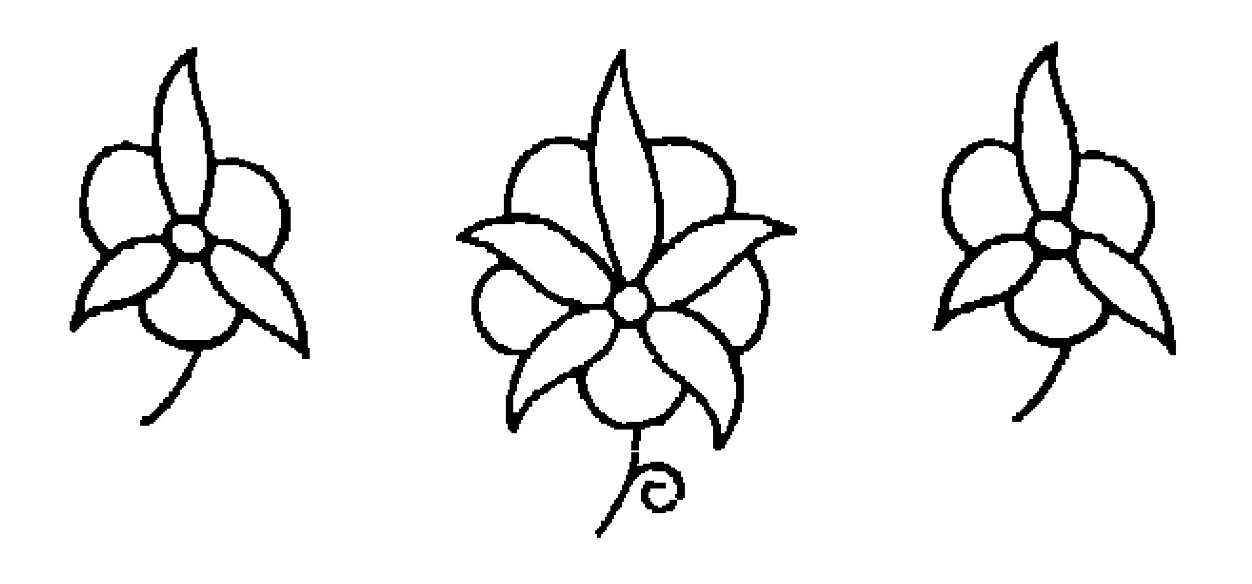
ما يسمى عادة بالمنهج التجريبى فى العلوم الطبيعية ليس إلا تطويرا وضبطا للكيفية التى يتوصل بها الرجل العادى لمعلوماته عن الأشياء حوله . والتقدمُ الكبيرُ الذى حققته العلوم الطبيعية فى إدراك حقائق عميقة عن طبيعة سلوك الجسيمات والقوى التى تؤثر فيها : هو نتاج الجهد المبذول عبر القرون من قبل أعداد هائلة من الباحثين ، وليس بسبب عصا سحرية تسمى بالمنهج العلمى التجريبى . وعندما يجنح العالم الطبيعى لصياغة بعض القوانين الطبيعية بما يعطى انطباعا بالسمو فوق أساليب ومقدرات الرجل العادى : فإنما يكون ذلك بسبب حيوده عن الالتزام الدقيق بحدود المنهج العلمى ! ولعل ذلك راجع لضيق المنهج عن استيعاب طموح البشر وتطلعاتهم ، وليس لشموله وتساميه فوق طرق وأساليب الرجل العادى(٥) ؛ ذلك أن الباحث لا يقبل على عمله خاليا من الأحاسيس والمحتوى الفكرى ، وإنما يقبل عليه بطموح وتصور وتوقع فى إطار فلسفة عقدية أصبحت من خصائص كيانه وشخصيته . ولعل « الفشل » فى الالتزام بالحدود الدقيقة للمنهج العلمى عند الصياغة النهائية للقوانين المكتشفة جزء من الطبيعة البشرية ، سواء كان مقصودا أو جاء عفوا دون قصد . ولقد كانت الإثارة الفكرية المترتبة على المغامرة بتقديم فرضيات جريئة من الدوافع المهمة لكثير من الباحثين المتميزين عبر تاريخ تطور العلوم . وأمثال هذه الأعمال الجريئة المثيرة ، غير الملتزمة بالقيود المنهجية ، هى الأكثر أهمية فى التأثير على مسار تطور العلوم ، وهى التى تجد طريقها فى النهاية للصياغات والملخصات التى تستقر فى الدوريات والكتب المتخصصة . وفى هذا تأكيد لإنسانية المجهود العلمى ، وفيه إثراء فكرى للمباحث العلمية يقصى عنها عوامل الملل والركود والجمود . **غير أننا يجب أن ندرك هذه السمة الهامة فى الكتابة العملية : أنها تعكس عقائد فلسفية خفية للباحثين**

والمؤلفين ، لا تقتضيها بالضرورة النتائج التجريبية التى يكتبون عنها . متى ما أدركنا هذا سهل علينا أن نتابع ما يكتب وما يقال بحذر وتدقيق . ومع الزمن يمكن أن يكتسب المرء خبرة كافية تمكنه من استيعاب المادة العلمية البحتة فيما يقرأه ، وأن يتعرف على فلسفة الكاتب وعقيدته فى آن واحد ، ومن خلال ذات النص ، دونما أى خلل !

ويجدر بنا هنا أن نميز بين التأمل الفكرى والفلسفى ، بل والاجتماعى والأخلاقى ، الذى قد يبنى على – أو يكون بوحى من – نتائج العلوم الطبيعية ، وبين الموقف العقائدى الشامل الذى يكون سابقا للعمل البحثى ومهيمنا عليه ، وهو محل اهتمامنا فى هذه المقالة . ولا شك أن بعض المواقف الفلسفية الجزئية تعدّل وتبدل بتأثير العلم التجريبى والحقائق التى تكشفها البحوث . فهناك قضايا كانت فلسفية ، وبعضا من مواقف عقدية شاملة ، ثم حسمتها الحقائق التجريبية بما لم يترك مجالاً للاختلاف حولها . من ذلك مثلا قضية الحتمية الميكانيكية ، وقضية قدم العالم أو حدوثه ، وهى مسائل لم تعد مثار اختلاف بين العارفين . ولكن حسم هذه القضايا وأمثالها لم يفد فى أغلب الحالات إلا لتبديل طفيف وإعادة للترتيب والصياغة بحيث يظل الموقف الفلسفى الأساسى للباحث ممكنا فى ظل الحقائق الحديثة . وهذا اعتبار يدعو للريبة فى الموضوعية المفترضة لدى العلماء الطبيعيين . والحق أن الموضوعية المهنية المطلوبة فى البحث العلمى هى موضوعية رصد الحقائق والمشاهدات كما وردت ، وليس هناك إلزام مهنى بحصر التأملات والاستنتاجات والعبارات ، بحيث لا تتعدى هيكل الحقائق المجردة . ولقد ذكرنا أن مثل هذا الالتزام لا يفيد العلم شيئاً . غير أن الأمر قد يبالغ فيه من الطرف الآخر فتقدّم نظرة فلسفية مثيرة فى إطار لا يحوى علما مفيدا . فى مثل هذه الحالات يستغل العالم رصيد سمعته العلمية ليبلغ رسالة لا تتصل بعلمه وتخصصه ، وإن سربلها بسرابيل علمه وتخصصه . من ذلك مثلا المقالات التى كتبها فى الدوريات المتخصصة مؤخرا أحد قادة علم الكون المعاصر يقدم فيها خواطره حول ما سماه « الكون الفوضوى » . ملخص هذه الخواطر أن الحالة الابتدائية للخلق كانت تسمح بقيم عديدة للمتغيرات موزعة توزيعا عفويا ، ونتج عن ذلك عدد كبير من الأكوان ، كل منها محكوم تطوره بالقيم الابتدائية المعينة التى نشأ عنها ، وكان من نصيبنا هذا الكون الذى نعيش فيه . قدّمت هذه الخواطر فى معرض الإجابة على السؤال عن تفسير قيم الثوابت الكونية الأساسية المعلومة ، وإجابة صاحب الكون الفوضوى أن السؤال لا محل له ، إذ أن هناك أكوانا بكل القيم الممكنة للثوابت فلماذا لا يكون

كون بهذه القيم المعينة ؟ فى رأيى أن مثل هذا الموقف يعكس فلسفة عقائدية بلا محتوى علمى ، بل هو فى جوهره موقف يرفض العلم التجريبى ، ويمنع التفكير المرتب على التسبيب . وهو شبيه بتفسير النظرية الكمية المشهورة بتعددية العوالم الذى يدعى أننا نرى الألكترون يختار مسارا معينا دون الاختيارات الأخرى الممكنة ، بسبب عدم تمكننا من رؤية العوالم الغيبية الكثيرة التى ينفصل عنها عالمنا المشاهد لحظة اختيار الألكترون حالة معينة ، والتى تحقق مجتمعة كل الخيارات الممكنة . وما دامت الخيارات الأخرى تحدث فى عالم الغيب فلا مجال للتساؤل حول سبب الخيار المعين الذى تحقق فى عالم المشاهدة . هذه الفلسفات عقائد خالية من المحتوى الفكرى ، ولا تضيف للعلم شيئاً مفيدا ، وهى من قبيل الوعظ الذى يستهدف صرف الناس عن توجيه نوع معين من الأسئلة !

وأختم بالتركيز على النقطة الأساسية فى هذه المقالة ، وهى التأكيد بأن المجهود المبذول نحو تحصيل العلوم الطبيعية ، منذ التخطيط الأولى لإجراء التجارب المعملية حتى صياغة القوانين العامة ، والنظريات الأساسية هو مجهود بشرى عليه سمات العاملين عليه ، وبصفة خاصة يعكس بوضوح مواقف عقدُية وإضافات فكرية وظلالا فلسفية ليست ضرورية لاستيعابه ورعايته وتطويره. ومن المهم أن يؤخذ هذا المفهوم فى الاعتبار عند الإطلاع على الكتابات العلمية ، وعند تدريب الناشئة فى كافة مجالات العلوم الطبيعية .



الهوامش

(١) قانون بقاء الانعكاس المكانى هو القول بأن القوى الطبيعية الأساسية لا تميز بين اليمين واليسار ، وهو يعبر عن الاعتقاد بأن الصور المنعكسة من المرآة لظواهر طبيعية متحركة تمثل أيضا ظواهر طبيعية ممكنة الحدوث لنفس الجسيمات تحت ذات الظروف . وهذا واضح فى واقع الحياة ، إذا أن مشاهدتنا لتمثيلية على صورة شاشة التلفزيون المنعكسة من المرآة لا يثير فينا دهشة ، ولولا البيانات المكتوبة على اللوحات (والكتابة تميز بين اليمين واليسار) لما اكتشفنا أننا نشاهد صورة الشاشة . فى عام ١٩٥٧م اتضح أن القوة النووية الضعيفة ، وهى القوة الفاعلة فى اضمحلال الجسيمات الدقيقة ، لا تحترم هذا القانون الذى ظن بدهيا . هذا يعنى أننا نستطيع بالتدقيق فى صورة معطاة لبعض الظواهر النووية أن نتبين ما إذا كانت تمثل الواقع فعلا أو تمثل خيال الواقع المنعكس من المرآة !:

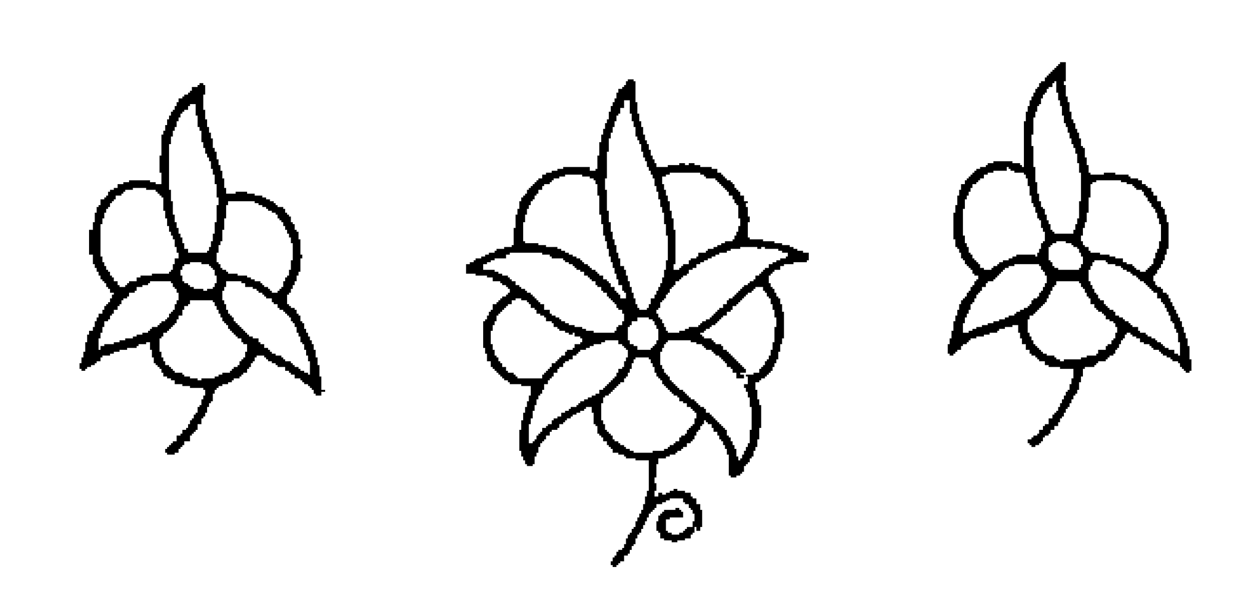
غير أن جميع الظواهر النووية الّتى لم تحافظ على الانعكاس المكانى كانت ملتزمة بقانون بقاء مضروب الانعكاس المكانى ، وتضاد الشحنة ، حتى اكتشف انهياره فى بعض ظواهر الجسيمات الدقيقة فى عام ١٩٦٤م . وهذا القانون يقول بأن الخيال المنعكس من المرآة يمثل ظاهرة طبيعية إذا استبدلنا كل جسيم بضديده ، والضديد هو جسيم له نفس الكتلة ، ويحمل شحنة مضادة . وبدا فى عام ١٩٥٧م أن هذا القانون قد أنقذ الموقف بأمر بسيط : إعادة تعريف : « المرآة الفيزيائية » بأنها تلك التى تعكس اليمين واليسار وتصور الجسيم بضديده ، مثل الصور السالبة فى آلة التصوير الضوئى . ثم انهار هذا القانون ، وكان لانهياره آثار تجريبية ، وأصداء فكرية بعيدة وعميقة ، ما تزال محل الاهتمام البحثى .

(٢) الباريونات هى مجموعة من الجسيمات الدقيقة لها خصائص مميزة ، وفيها الجسيمات النووية المعروفة : البروتونات والنيوترونات . وينص قانون بقاء عدد الباريونات على أن عدد الباريونات قبل التفاعل النووى يساوى عددها بعد التفاعل ، وهذا يعنى بصفة خاصة أن الموجود منها فى العالم عدد ثابت ، لا يتغير مع الزمن ؛ ولأن البروتون أصغر الباريونات كتلة ، والجسيمات لا تتحلل إلا لجسيمات تقل عنها كتلة ، فإن هذا القانون يستلزم ألا تتحلل البروتونات إلى جسيمات أخرى أو إلى إشعاع ، أى أنه يقضى بعدم تلاشيها . غير أن النظريات الوحدوية المعاصرة – وهى النظريات التى تبحث فى نشأة القوى الطبيعية من قوة أساسية واحدة – تتنبأ بانهيار قانون بقاء البروتونات ، وتقول بتطور المادة المشاهدة من أصل غير مادى ، وعلى وجه التحديد تتنبأ بأن للبروتون عمراً محدوداً (وهو بالطبع عمر مديد جدا !) ، وتجرى حاليا تجارب عديدة لمحاولة اكتشاف ظاهرة تحلل البروتون .

(٣) من ذلك مثلا الاختلاف بين نظريتين مشهورتين للجاذبية : النظرية النسبية العامة التى تمثل الحقل التجاذبى بممتدة من الدرجة الثانية ، ونظرية منافسة تضيف دالة جديدة تمثل جسيما لم يكتشف حتى الآن . تتفق النظريتان حول قوانين بقاء الجاذبية ، وتتطابقان فى حدود الظواهر المشاهدة ، ولكنهما تختلفان فى مجالات لم تطلها بعد التجارب والمشاهدات . يوضح هذا المثال أن قوانين البقاء ليست كافية لتحديد نظرية فريدة للظواهر الطبيعية .

(٤) مبدأ اللاتحددية المشهور يقضى بأن مدى الحيود عن القيمة المتوسطة فى قياس موضع جسيم دقيق ، يرتبط بمدى الحيود عن القيمة المتوسطة فى قياس اندفاعه « فى نفس اللحظة » ، بحيث إن مضروبهما لا يقل عن قدر معلوم ، وهو قدر صغير جدا ، لكنه ليس صفرا . وهذا يعنى أن معرفتنا للموضع والاندفاع مما لا يمكن أن تكون مضبوطة تماماً : متى ما كسبنا دقة فى تحديد الموضع خسرنا دقة فى تحديد الاندفاع . هذا المبدأ يصح أيضا على متغيرى الطاقة والزمن . غير أن معناه « الفيزيائى » فى هذه الحالة كان محل نقاش واختلاف منذ سنوات كثيرة ، لارتباطه بقانون بقاء الطاقة ، ومما قيل فى تفسيره أنه متى علم أن ظاهرة معينة حدثت خلال فترة زمنية معلومة : فقد تحدد مدى جهلنا بالطاقة المتعلقة بالظاهرة ، وفى حدود هذا الجهل يمكن أن يظهر أو يختفى قدر من الطاقة ، دون تأثير على تجاربنا وقياساتنا فى الحدود التى نستطيع تمييزها . ويبدو لى أن كثيرا من الالتباس حدث بسبب الإشارة للآنية فى مبدأ لا تحددية الموضع والاندفاع ، أى الإشارة إلى أن الموضوع يتعلق بالدقة فى قياس الموضع والاندفاع فى « لحظة » واحدة . ولكن الحقيقة أن الأمر يختص بقياس الموضع والاندفاع فى «حالة » واحدة معينة ، أو على وجه أدق يتعلق بتحديد « الحالة » الفيزيائية للنظام باستخدام مقيسات بينها الموضع والاندفاع . النظرية الكمية توضح أنه يلزم استخدام أحدهما دون الآخر لتحديد الحالة بدقة ، كما تعيّن درجة التقريب فى وصف الحالة متى ما استخدما معا . مثل هذين المتغيرين يسميان متغيرين « غير متوافقين » . من هذا المنطلق لا يختلف الأمر أدنى اختلاف فى حالة الطاقة والزمن عنه فى حالة الموضع والاندفاع ، وليس لقانون بقاء الطاقة صلة بتفسير المبدأ .

(٥) المقصود هنا تأكيد أن المنهج العلمى لا يختلف جوهرا عن طرق التفكير العادية فى حياة الناس ، وأنه مع الضبط والتدقيق فى صحة المعلومات ، والالتزام بقواعد المنطق والاستنتاج : يضيق عن استيعاب تطلعات الإنسان وطموحه فى سبر غور المجاهيل من حوله . هذه التطلعات تدفع الباحثين أحيانا لقفزات فى الاستنتاج لا يجيزها المنهج ، ولاقتحام آفاق لا تطيقها قيوده ، ولا تسعها أوعيته . فالحديث عن خصائص المتغيرات اللازمة لتحديد الحالة الفيزيائية للنظام الطبيعى يلتزم حدود النظرية الكمية ، ولكنه لا يعلق على قضية فلسفية أساسية مثل الحديث عن ماهية العدم ، وطبيعة القوانين التى تحكم ظهور الأشياء فيه واختفاءها منه .



فقه الشورى
والاستشارة

د. توفيق الشاوى

فقه الشورى
والاستشارة

الدكتور توفيق الشاوى



- الشورى فى الإسلام مبدأ إنسانى أولاً واجتماعى وأخلاقى ثانياً ثم هى قاعدة نظام الحكم .
- الشورى ليست هدفاً لذاتها وإنما هى مشروعة فى الإسلام كوسيلة لتحقيق العدل وتنفيذ مقاصد الشريعة ومبادئها .

دار الوفاء للطباعة والنشر – المنصورة



رأى فى قضية تأثير خطة تصنيف أرسطو على خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى (*)

د. محمد عبده صيام (**)

مقدمة

إن القضية التى يتناولها هذا المقال جد هامة ؛ لأنها تمس بشكل مباشر دور الحضارة الإسلامية فى تاريخ الفكر الإنسانى بصفة عامة ، وتاريخ الفكر التصنيفى بصفة خاصة ، فقد تلقت الحضارة الإسلامية تراث الحضارات السابقة عليها كالفارسية والهندية واليونانية وغيرها ، ومن بين ما تلقته الحضارة الإسلامية الفكر الفلسفى اليونانى ومذهب أرسطو وخطة تصنيف أرسطو بطبيعة الحال .

وتبدو أهمية هذه القضية إذا أمعنا النظر فى الاحتمالات المختلفة التى يمكن أن تسفر عنها الدراسة الدقيقة ، لحقيقة العلاقة بين خطة تصنيف أرسطو وخطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى ، وهذه الاحتمالات يمكن تصورها على النحو التالى :

(أ) أن هذه الخطط ليست سوى نقل بحت عن خطة تصنيف أرسطو أى دون إدخال أى تعديل عليها .

(ب) أن هذه الخطط تمثل خطة تصنيف أرسطو فى جوهرها مع إضافة القليل من العلوم الإسلامية إليها .

(جـ) أن هذه الخطط تعتبر نتاجا حقيقيا للحضارة الإسلامية ، وتختلف عن خطة تصنيف أرسطو اختلاف جوهريا .

ولكى يتسنى لنا تحديد أى هذه الاحتمالات أكثر تمثيلا لحقيقة خطط

التصنيف التى قدمها الفلاسفة والعلماء المسلمون فى العصور الوسطى ، ينبغى أولا أن نستعرض الآراء التى أثيرت حول العلاقة بين خطة تصنيف أرسطو وخطط التصنيف لهؤلاء الفلاسفة والعلماء ، ومن المهم أيضا أن تكون لدينا فكرة واضحة عن شخصية أرسطو ومؤلفاته ومذهبه ، كما ينبغى التعرف على خطط التصنيف لكل من أرسطو والفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى بهدف المقارنة بينها ، وبعد هذا كله يمكننا أن نقف بسهولة على الاتجاه الصحيح لخطط التصنيف لدى هؤلاء الفلاسفة والعلماء المسلمين .

وبناء على ما سبق يشتمل هذا المقال على المباحث التالية :

المبحث الأول – آراء بعض الباحثين العرب والغربيين فى هذه القضية .

المبحث الثانى – أرسطو : شخصيته ومؤلفاته ومذهبه .

المبحث الثالث – خطة تصنيف أرسطو .

المبحث الرابع – خطط التصنيف لبعض الفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى .

المبحث الخامس – مقارنة بين خطة تصنيف أرسطو وخطط التصنيف لدى هؤلاء الفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى .

وينتهى المقال بخاتمة تحدد فيها بوضوح حقيقة العلاقة بين خطة تصنيف أرسطو وخطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى .

المبحـــث الأول

آراء بعض الباحثين العرب والغربيين فى هذه القضية .

من الجدير بالذكر أن عددا كبيرا من الباحثين من جنسيات مختلفة وتخصصات متباينة ، قد تناولوا هذه القضية الهامة ، واتخذ كل منهم موقفا محددا تجاهها ، فقد شارك بالرأى فى هذا الخصوص باحثون عرب وغربيون من المتخصصين فى مجالات الفلسفة والمكتبات والمعلومات وتاريخ الحضارات ، ويشتمل هذا البحث على نص آراء بعض هؤلاء الباحثين .

أولاً – آراء بعض الباحثين العرب المتخصصين فى مجال الفلسفة :

أ – رأى الدكتور عثمان أمين : «وأشار – يقصد الفارابى – إلى مختلف أبواب المنطق فى علاقتها بهذه القضايا وفقا لقانون أرسطو ... ، وينقسم العلم الطبيعى إلى ثمانية أجزاء عظمى ، ويشير الفارابى إلى أنها كلها تُبحث فى كتب أرسطو .. ، ويعترف الفارابى بأن تابع هنا – يقصد فى العلم المدنى – آراء أرسطو فى كتاب السياسة[1] .

ب - رأى الدكتور محمد على أبو ريان: «كل هؤلاء العلماء - يقصد المسلمين - كانوا ينطلقون من الفلسفة ومطالبها فى اتجاه علومهم الجزئية ؛ ومن ثَمَّ فإن أى تصنيف للعلوم عند العرب سيكون خاضعا لهذا التوجيه القديم الذى رسخ منذ عهد أرسطو إلى الآن فى العالمين القديم والوسيط[٢].

- وفى مقام آخر يقول للدكتور محمد على أبو ريان : « تلقى المسلمون تصنيف أرسطو فلم يضيفوا إليه شيئاً جوهرياً ،... هذا التقسيم الذى يجمله الفارابى فى كتاب إحصاء العلوم هو نفس تقسيم أرسطو للعلوم إلى علوم عملية وعلوم نظرية ، غير أن الفارابى يضيف إليها علم الفقه وعلم الكلام[٣].

جـ - رأى الدكتور على سامى النشار : « على أننا نتنكب الصواب أيضا إذا قلنا إن المسلمين لم يأخذوا عن أرسطاليس بعض العناصر الجزئية ، سواء فى فلسفته الميتافيزيقية أو الفيزيقية أو المنطقية ، لم يكن الإسلام مغلقا أمام الأفكار التى لم تتعرض لكيانه المتناسق ، إنه يأخذ ما يوافقه[٤].

د - رأى الدكتور جلال محمد موسى : «فإذا انتقلنا إلى تصنيف الفارابى لعلوم عصره ، وجدناه فى رسالته **التنبيه على سبيل السعادة** يتابع التقسيم الأرسطى إلى علوم نظرية وعملية ،.. وخلاصة القول فى تصنيف ابن سينا أنه متأثر بتصنيف أرسطو المختصر الذى أوردناه فى البداية»[٥].

هـ - رأى الأستاذ أحمد عبد الحليم عطية : « إن تصنيف الفارابى كما أشرنا ، ومعه محاولة الكندى وابن سينا ، تمثل موقف المشائية الإسلامية من فكرة محددة وجدت من قبل كما يخبرنا تاريخ الفلسفة لدى أفلاطون ، وبصورة واضحة لدى المعلم الأول أرسطو ، ... تصنيفات المشائين العرب الكندى والفارابى وابن سينا الذين يتابعون فى أجزاء من تصنيفاتهم تقسيم أرسطو للعلوم[٦].

ثانيا - آراء بعض الباحثين العرب المتخصصين فى مجال المكتبات والمعلومات:

أ - رأى الأستاذين كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور : « ونظرة سريعة إلى تقسيم ابن سينا للمعرفة فى رسالته سوف توضح مدى تأثره بتقسيم الفارابى ، ومن ثم يمكن أن نذهب إلى أن تقسيم الفلاسفة للعلوم متأثر بتصنيف أرسطو المختصر الذى أوردناه فى البداية»[٧].

ب - رأى الدكتور عبد الوهاب أبو النور : « إن قضية تشابه هذه التصانيف التى أعدها فلاسفة الإسلام -

يقصد الكندى والفارابى وابن سينا – مع تصنيف أرسطو قضية معروفة مشهورة ، كما أن فلسفتهم مشابهة لفلسفة اليونان ، ... ويبدو لنا وجه الصواب فى هذه المسألة أن التصنيف كفكرة وطريقة ربما كانت فعلا فكرة يونانية ، فلما نقل فلاسفة الإسلام – من أمثال الكندى والفارابى – فلسفة أرسطو نقلوا معها تصنيفه للعلوم وتأثروا به[٨] .

جـ – رأى الدكتور أحمد بدر : «.. كما أن التفكير الأرسطى فى التصنيف له تأثير ملحوظ على تصنيف العرب للعلوم»[٩] .

ثالثا – آراء بعض الباحثين العرب والغربيين المتخصصين فى مجال تاريخ الحضارات :

أ – رأى المستشرق البريطانى أوليرى : « ومما له دلالة خاصة أن كل العلماء والفلاسفة العرب تقريبا قد اعتبروا من أتباع أرسطو ، ويرجعون بنسبهم العقلى إلى الكندى والفارابى ، وأن معظمهم قد اعترف بأنه تابع لهذه المدرسة »[١٠] .

ب – رأى المستشرق السوفيتى بارتولد : «.. ويتضح من هذا القاموس – يقصد قاموس الخليل بن أحمد – تأثير اليونان فى علوم العرب ، كما ظهر فى تصنيف العلوم»[١١] .

جـ – رأى الدكتور إحسان عباس : «فالرغبة لدى هؤلاء فى التصنيف – يقصد واضعى التصانيف العرب – قوة حافزة .. ، وكان من أقوى التصنيفات جاذبية ذلك التقسيم الثلاثى الذى يستنتج من موقف أرسطاطاليس ، أعنى قسمة العلوم إلى علوم نظرية وعلوم عملية وعلوم منتجة أو آلية أو ميكانيكية ، ثم على وجه الخصوص قسمة العلوم النظرية فى ثلاثة أيضاً هى العلم الرياضى والعلم الطبيعى والعلم الإلهى أى الميتافيزيقيا»[١٢] .

ويمكننا أن نستخلص بوضوح من آراء هؤلاء الباحثين – على الرغم من اختلاف مجالات تخصصهم وجنسياتهم – الاتجاهين الرئيسيين التاليين :

(أ) أن الفلاسفة والعلماء المسلمين قد أخذوا عن فلسفة أرسطو وتأثروا بها .

(ب) أن تصانيف العلوم عند المسلمين بصفة عامة والفلاسفة منهم بصفة خاصة كانت تتبع تقسيم أرسطو للعلوم .

ومما يؤكد الاتجاه الثانى أن الفيلسوف الفارابى قد اعترف صراحة عند تناوله للعلوم فى كتابه «إحصاء العلوم» بأنه سار على نهج أرسطو فى تقسيمه للعلوم ، والتعريف بها ، وخاصة علوم الفلسفة .

المبحث الثانى

أرسطو : شخصيته ومؤلفاته ومذهبه

مما لاشك فيه أن الفيلسوف اليونانى أرسطو قد استحوذ على اهتمام كثير من

الباحثين سواء أكان ذلك فى العصور القديمة أم الوسطى أم الحديثة ، ولهذا فلا غرابة أن تثار قضية تأثير الفكر الأرسطى على من بعده ويكثر حولها الجدال ، ولعل مما يعين على الوصول إلى رأى صائب فى هذا الخصوص أن نلم بقدر من المعلومات يمكننا من التعرف الجيد على شخصية أرسطو ومؤلفاته ومذهبه .

أولا – نبذة عن حياة أرسطو :

استعمر مهاجرون إغريق وفدوا من خالكيس شبه جزيرة خالكيدكى ، واصطبغت حضارتها الإغريقية بالصبغة الأيونية ، وأنشأت علاقات مع المستعمرات الأيونية الأخرى فى بحر إيجه وساحل آسيا الصغرى ، كما شاركت فى الأحلاف التى تألفت للدفاع المشترك ضد ألد أعدائها فارس ومقدونيا ، ثم غزاها فيليب المقدونى وضمها إلى ملكه وأحل المحاربين المقدونيين مكان الإغريق[١٣] .

وفى أسطاغيرا – وهى مدينة يونانية من أعمال آسيا الصغرى تقع على بحر إيجه – ولد أرسطو حوالى عام ٣٨٤ ق . م ، وكان أبوه يدعى نيقوماخوس ويشغل منصب طبيب البلاط لدى الملك المقدونى أمنتاس الثانى والد فيليب وجد الإسكندر الأكبر ، وقد لقن أرسطو منذ صباه مبادىء العلوم والطب ، وأبدى ميلا نحو الاهتمام بالأحداث الملموسة والبحث التجريبى ، وبعد وفاة والده استمر تعليمه بإرشاد من بروكسينوس الذى كان والده قد أقامه وصياً عليه .

ولما بلغ أرسطو الثامنة عشرة من عمره ارتحل إلى أثينا والتحق بالأكاديمية لتلقى العلم على يدى أفلاطون ، ومكث بها زهاء عشرين عاماً حتى وفاة أستاذه أفلاطون ، وكان تأثير أفلاطون على عقلية أرسطو بعيد الأثر حتى بعد وفاته ، ولكنه عاد إلى اتجاهه الأصلى نحو الاهتمام بالواقع المحسوس ، ثم غادر أثينا بعد وفاة أستاذه أفلاطون مباشرة .

وتوجه أرسطو بصحبة زميله فى الأكاديمية إكسينوقراط إلى بلدة أسوس من أعمال طروادة حيث أسس فيها فرعاً للأكاديمية ، وظل أرسطو يقوم بمهام التدريس فى هذا الفرع حوالى ثلاث سنوات ، ثم نجح أرسطو فى كسب صداقة هيرمياس حاكم ميسيا ، الذى تزوج أرسطو ابنة أخته بيتياس ، وأنجب منها ابنة سماها بنفس الاسم ، وهنا تعرف أرسطو على ثيوفراسطس الذى أصبح تلميذاً له وأقنع أرسطو بالسفر إلى بلدة ميثيلين ، ثم استدعى الملك فيليب المقدونى أرسطو إلى بلاطه لكى يشرف على تربية ابنه الإسكندر .

وظل أرسطو ملازماً للإسكندر الأكبر منذ تولى حكم مقدونيا بعد وفاة والده

الملك فيليب ، وحتى قام بحملته على آسيا الصغرى ، ثم انقطعت الصلة بين أرسطو والإسكندر عام ٣٢٧ ق . م ، وذلك بعد إعدام كاليستيس ابن أخت أرسطو واتهامه بالاشتراك فى مؤامرة ضد الإسكندر ، ولكن أرسطو استمر على صلة وثيقة بأنتيباتر مستشار دولة المقدونيين لدرجة أن أرسطو عينه منفذا لوصيته بعد وفاته .

ثم عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٢٥ ق . م حيث أسس اللوقيوم التى أطلق عليها المدرسة المشائية ، ويرجع السبب فى هذه التسمية إما إلى أنها كانت نوعاً من المعابد المخصصة لعبادة ربات الفنون ، وإما إلى أن الدارسين بالمدرسة كانوا يتناقشون فى المسائل العلمية أثناء مشيهم جيئة وذهابا ، وقد حظيت هذه المدرسة برعاية المقدونيين ، وأصبحت مؤسسة علمية ضخمة تمتلك مكتبة كبيرة ويشرف عليها عدد كبير من المعلمين وتلقى فيها المحاضرات بانتظام ، وظل أرسطو يلقى المحاضرات على تلاميذه فيها حتى وفاة الإسكندر عام ٣٢٣ ق . م .

وبعد موت الإسكندر ثار الأثينيون على الحكم المقدونى ، وكان من الطبيعى أن تتجه شكوكهم نحو أرسطو على أساس أنه موال للمقدونيين كما اتهم بالخروج عن العقيدة ، وتجنبا لغضب الأثينيين وحتى لا يرتكبوا جريمة أخرى ضد الفلسفة مثلما فعلوا مع سقراط ، ترك أرسطو إدارة اللوقيوم ليثوفراسطس تلميذه ، ورحل إلى خالكيس حيث مات عام ٣٢٢ ق . م(١٤) .

ثانيا – مؤلفات أرسطو :

يمكن تقسيم مؤلفات أرسطو إلى ثلاثة أقسام :

(أ) مؤلفات ألفها أثناء فترة عضويته بالأكاديمية .

(ب) مؤلفات كتبها أيام اللوقيوم على الأرجح .

(جـ) بحوث أعدها فى السنوات التى اشتغل خلالها بالتدريس فى أسوس وبللا وأثينا .

ومعظم المؤلفات التى وصلت إلينا كاملة هى من القسم الثالث .

وتعتبر مؤلفات أرسطو موسوعة ضخمة ، فهى تتناول المنطق ، والميكانيكا ، والطبيعة ، والفلك ، والظواهر الجوية ، والنبات ، والحيوان ، والنفس ، والأخلاق ، والاقتصاد ، والسياسة ، والميتافيزيقا ، والأدب وغيرها ، وعلى الرغم من أن أرسطو لم يخصص مبحثا مطولا للرياضيات إلا أنه توجد مناقشات كثيرة قيمة لموضوعات رياضية متناثرة فى كتبه المختلفة(١٥) .

ونقدم فيما يلى عرضا موجزا لكتب أرسطو فى الموضوعات المختلفة :

(أ) فى المنطق : سميت كتبه فى هذا الموضوع بالأورجانون أى آلة الفكر وهى :

١ - كتاب المقولات .
٢ - كتاب العبارة .
٣ - كتاب التحليلات الأولى أو القياس.
٤ - كتاب التحليلات الثانية أو البرهان.
٥ - كتاب الجدل .
٦ - كتاب الأغاليط .

(ب) فى الطبيعة : هى الكتب التالية :

١ - كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعى.
٢ - كتاب السماء .
٣ - كتاب الكون والفساد .
٤ - كتاب الظواهر الجوية .

(جـ) فى الحيوان والنفس : تتناول كتبه هذه الحيوان وتاريخه وحركته ، وكذلك النفس ، وما يتصل بها ، كالحس والتذكر والنوم والأحلام والشيخوخة والموت وغيرها .

(د) فى ما بعد الطبيعة أى الميتافيزيقا وله فيها ١٤ كتابا .

(هـ) فى الأخلاق والسياسة : ألف الكتب التالية :

١ - كتاب الأخلاق الأوديمية .
٢ - كتاب الأخلاق النيقوماخية .
٣ - كتاب الأخلاق الكبرى .
٤ - كتاب السياسة .
٥ - كتاب دستور الأثينيين .

(و) فى الخطابة والشعر : له كتابان هما كتاب الخطابة وكتاب الشعر .

(ز) كتب منحولة : وهى الكتب التى أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها لأرسطو ، لأسباب عديدة منها أن بعضها يتضمن آراء تتعارض مع الموقف الأساسى لأرسطو ، ومن هذه الكتب :

١ - كتاب المسائل ، ويتناول موضوعات مختلفة مثل : الطب والمناظر والموسيقى والهواء وماء البحر والحب وغيرها .

٢ - كتاب السماء والعلم .
٣ - كتاب فيضان النيل .
٤ - كتاب اللاهوت المعروف باسم «أثولوجيا أرسطاطليس» ، أو «كتاب الربوبية» .
٥ - كتاب التفاحة .
٦ - كتاب الإيضاح فى الخير المحض[١٦] .

ثالثا - نظرة عامة فى مذهب أرسطو :

كان أرسطو تلميذا لأفلاطون الذى كان بدوره تلميذا لسقراط ، وتفلسف أرسطو فى شبابه وفقا لمذهب أستاذه أفلاطون ، ثم اختط أرسطو لنفسه منهجا واقعيا حسيا التزم به فى معالجة قضايا الفلسفة الطبيعية وحاول تطبيقه فى مجال الميتافيزيقا ، ولكن فى الحقيقة لم تنقطع الصلة بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو تماما ؛ لأنها تمثل

تياراً مستمرا ينبع من سقراط ليقف عند مثالية أفلاطون ثم ليظهر فى صورة واقعية حسية عند أرسطو .

لقد اتجه أرسطو إلى الواقع المحسوس محاولا تفسيره عن طريق الملاحظة والكشف المستمرين ، وكان لهذه النزعة التجريبية أثرها الكبير فى تنظيم حصيلة العلم القديم فى عصره ، كما قضت على الثنائية الأفلاطونية ، وعلى اعتقاد أفلاطون بتفاهة العالم المادى ، وإيمانه بالبقاء السرمدى للنفس الإنسانية ، وكان تمام القضاء على الثنائية عند أرسطو يبدو بوضوح فى دراساته العملية أى فى السياسة والأخلاق ، فهو يؤكد أنهما معنيان بهذا العالم وليس بالعالم الآخر وأن ليس ثمة حاجة لافتراض وجود عالم أعلى معقول تتحقق فيه الخيرية المطلقة .

ورغم هذا يلاحظ أن نظرية أرسطو فى الأخلاق تنتهى إلى موقف يربط الأخلاق بالميتافيزيقا ، إذ يجعل أرسطو السعادة الحقة أى الخير الأعظم للإنسان فى الحكمة أى التأمل ، وليس هناك موضوع للتأمل سوى الموجودات الدائمة الثابتة وفى قمتها المبدأ الأول أو المحرك الأول أو الله ، كما انتهى أرسطو من دراساته الطبيعية للحركة إلى ضرورة وجود محرك أول ثابت أى الله .

أما فى مجال العلوم فنجد أن أرسطو قد انتقد بشدة إدخال الرياضيات فى الميتافيزيقا ؛ لأنه رأى أن علمى الحساب والهندسة لا يمكن أن يقوما بدون الموجود المحسوس، فالأعداد تنصب على معدودات، والخطوط والأشكال الهندسية تنصب على أبعاد الموجودات المحسوسة ، وذلك على العكس من أفلاطون الذى يرفع من قيمة الرياضيات وعلم الفلك لعلاقتهما بعالم السماء ، ويرى أن العلوم الطبيعية لغو مضلل ؛ لأنها تبحث فى الوجود المحسوس أى فى موضوعات ليست لها صفة الوجود الحقيقى .

ويمكن القول بصفة عامة أن فلسفة أرسطو تعتبر حصيلة ذات طابع تركيبى منطقى لما سبقه من فكر فلسفى وعلم تجريبى عند اليونان ، وقد ظل مذهب أرسطو بعد وفاته قائما فى بنائه العام فى رعاية المدرسة المشائية ، كما أصبح أرسطو يمثل جماع المعارف الإنسانية طوال العصور الوسطى وعندما أقبل عصر النهضة الأوروبية تسابق المفكرون والعلماء إلى نقد أرسطو والفلسفة المشائية ، ولكن الفكر الفلسفى الحديث ما لبث أن عاد إلى تقدير أرسطو وفلسفته[١٠٧] .

ويمكن أن نستخلص مما أوردناه آنفاً عن حياة أرسطو ومؤلفاته ومذهبه الحقائق التالية :

(أ) أن أرسطو تلقى العلم فى أكاديمية أثينا على يدى أفلاطون حتى وفاته ، ثم أنشأ

اللوقيوم فى أثينا قبل وفاته هو بقليل ، وقام بتدريس فكره ومذهبه الفلسفى فيها .

(ب) أنّ مؤلفات أرسطو تتناول بصفة عامة العلوم التى تضمنتها خطته لتصنيف المعرفة .

(جـ) أن أرسطو التزم منهجا واقعيا حسيا فى معالجته للقضايا الفلسفية ، مبتعدا بذلك عن المذهب المثالى لأفلاطون ، وظل مذهب أرسطو قائما بعد وفاته بفضل جهود المدرسة المشائية .

المبحث الثالث
خطة تصنيف أرسطو

تعتبر خطة تصنيف أرسطو حجر الزاوية فى القضية المثارة فى هذا المقال ، فما هى هذه الخطة وأين نعثر عليها ؟

فى الحقيقة لقد تناول هذه الخطة كثير من الباحثين العرب والغربيين من المتخصصين فى مجالات الفلسفة والمكتبات والمعلومات وتاريخ الحضارات ، ومن الضرورى أن نتعرف على نصوص هذه الخطة كما أوردها هؤلاء الباحثون ، لكى نصل إلى تصور لها يكون أكثر شمولا ، وأيضا أكثر تعبيرا عما صرح به مؤرخو الفكر الأرسطى فى هذا الخصوص ، ونستعرض فى هذا المبحث النصوص الكاملة لخطة تصنيف أرسطو كما أوردها عدد ليس بالقليل من هؤلاء الباحثين .

أولا - خطة تصنيف أرسطو فى مؤلفات الباحثين العرب

(أ) خطة تصنيف أرسطو فى مؤلفات الباحثين العرب المتخصصين فى مجال الفلسفة .

١ - فى كتاب «تاريخ الفكر الفلسفى» للدكتور محمد على أبو ريان :

١ - العلوم النظرية :

العلم الرياضى
العلم الطبيعى أو الفلسفة الثانية
علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

٢ - العلوم العملية :

الأخلاق
السياسة
تدبير المنزل

٣ - العلوم الشعرية

والمنطق مقدمة لابد منها(١٨)

٢ - فى كتاب «الفلسفة ومباحثه» للدكتور محمد على أبو ريان :

العلوم النظرية :

العلم الرياضى
العلم الطبيعى أو الفلسفة الثانية
علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

العلوم العملية

العلوم الشعرية

والمنطق توطئة لابد منها[١٩]

٣ - فى كتاب «دراسات فى الفلسفة الإسلامية» للدكتور عبد اللطيف محمد العبد :

الفلسفة النظرية :

العلم الإلهى
العلم الرياضى
العلم الطبيعى

الفلسفة العملية :

الأخلاق
الاقتصاد أو تدبير المنزل
السياسة

الفلسفة الإنتاجية

الشعر
الخطابة
والمنطق آلة أو مدخل للعلوم[٢٠]

٤ - فى كتاب «منهج البحث العلمى عند العرب» للدكتور جلال محمد موسى :

الفلسفة النظرية :

العلم الإلهى
العلم الرياضى
العلم الطبيعى

الفلسفة العملية :

الأخلاق
الاقتصاد أو تدبير المنزل
السياسة

الصناعات الإنتاجية :

الشعر
الخطابة
والمنطق آلة أو مدخل لكل العلوم[٢١] .

٥ - فى مقال « الأسس الفلسفية لتصنيف العلوم عند العرب » للأستاذ أحمد عبد الحليم عطية :

العلوم النظرية :

العلم الرياضى
العلم الطبيعى أو الفلسفة الثانية
ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

العلوم العملية :

الأخلاق والسياسة .
تدبير المنزل .

العلوم الشعرية

والمنطق مقدمة أو آلة ومدخل للعلم[٢٢] .

(ب) خطة تصنيف أرسطو فى مؤلفات الباحثين العرب المتخصصين فى مجال المكتبات والمعلومات .

١ - فى مقدمة تحقيق كتاب « مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم » للأستاذين كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور :

الفلسفـة النظريـة :

الفلسفة الأولى أو العلم الإلهى
الرياضيـات
العلوم الطبيعية أو فلسفة الكون الطبيعى

الفلسفـة العمليـة :

الأخـلاق
الاقتصـاديات
السيـاسة
الشعـر
والمنطق آلة أو طريقة للدراسة[٢٣] .

٢ – فى كتاب «أسس التصنيف والتصنيف العملى» للأستاذ محمد أحمد إتيم :

العلـوم النظريـة :

الهنـدسة
الفـلك
الحسـاب

العلـوم العمليـة :

علـم الأخـلاق
الاقتصـاد
السيـاسة

العلـوم الإنتاجيـة :

الشعـر
البـلاغة
الجـدل[٢٤]

٣ – فى كتاب « التصنيف » للدكتورين أحمد بدر ومحمد فتحى عبد الهادى :

علـوم نظريـة
علـوم عمليـة
علـوم منتجـة[٢٥]

ثانيا – خطة تصنيف أرسطو فى مؤلفـات الباحـثين الغربـيين المتخصصين فى مجالات الفلسفة والمكتبات والمعلومات وتـاريخ الحضارات

١ – فى كتاب « علم الفلك ، تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى » للمستشرق الإيطالى كرلونلينو :

الحكمة النظرية أى العلوم العقلية النظرية

الحكمـة الطبيعيـة :

الطـب
أحكام النجـوم
الفراسـة
تعبير الرؤيـا
الطلسمـات
النيرنجيـات
الكيميـاء

الحكمة الرياضية أو التعليمية :

علـم العـدد
علـم الهندسـة
علـم الهيئـة
علـم الموسيـقى

الحكمة الإلهية أو الفلسفة الأولى أو العلم

الكلى أو ما بعد الطبيعة[٢٦] .

٢ - فى كتاب « تاريخ العلم » للمؤرخ الأمريكى جورج سارتون :

الفـــروع النظريـــة :

الرياضيـــــات

الطبيعيـــــات

الميتافيزيقـــا

الفـــروع الإنتاجيـــة :

الفنـــــــون

الفلسفـــة العمليـــة :

الأخـــــلاق

السيـــاســة

والمنطق مقدمة خارجة للفلسفـة والعلم[٢٧]

٣ - فى كتاب « حكمة الغـرب » للفيلسوف البريطانى برتراندرسل :

العلــوم النــظرية :

الرياضـــــة

الفيزيـــاء

الميتافيزيقـا

العلــوم العمليـــة :

الأخـــــلاق

العلــوم الإنتاجيـــة :

الفنـــــون

والمنطق أداة للبحث العلمى[٢٨]

٤ - فى كتاب « التصنيف والتكشيف فى مجالات العلوم » للعالم البريطانى فيكرى :

المعـــرفة النظريـــة :

المتيافيزيقا أى ما وراء الطبيعة .

الرياضيـــــات :

الحســـاب

الهنـــدسة

الفـــلك

الموسيـــقى

البصريـــات

الميكانيـــكا

الفيزيــــاء :

العلل الأولى للطبيعة أى التغير والحركة .

نظام وحركة كل من النجوم - أى الفيزياء الفلكية - والأجسام الأرضية .

الوجـــود والعـــدم .

الأرصـــاد الجـــوية .

علـــم المعـــادن .

التغيرات الكيمـــائية .

البيولوجيا والنبات والحيوان .

المعرفـــة العلميـــة :

الأخـــــلاق

السيـــاسة

الاقتصـــاد

البـــــلاغة

المعــرفة الإنتــاجية :

الشعـــــر

الفنـــــون

والمنطق دراسة تمهيدية لكل العلوم(٢٩)

وبعد هذا العرض لنصوص خطة تصنيف أرسطو كما أوردها بعض الباحثين العرب والغربيين ، نقدم فى السطور التالية ما تسفر عنه دراسة هذه النصوص من نتائج بصدد اختيار نص يكون أكثر شمولا وتعبيرا عن تصور أرسطو لتصنيف علوم الفلسفة .

(أ) يتفق هؤلاء الباحثون – باستثناء المستشرق الإيطالى نلينو – على أن خطة تصنيف أرسطو تتبنى التقسيم الثلاثى لعلوم الفلسفة وهو كما يلى :

١ – الفلسفة أو الحكمة أو المعرفة أو العلوم النظرية .

٢ – الفلسفة أو الحكمة أو المعرفة أو العلوم العملية .

٣ – الفلسفة أو الحكمة أو المعرفة أو العلوم الشعرية أو الإنتاجية أو المنتجة أو الشعر فقط .

أما نلينو فقد اقتصر تقسيمه لعلوم الفلسفة على الفلسفة أو الحكمة النظرية فقط .

ومن ناحية أخرى يتفق هؤلاء الباحثين – باستثناء نلينو وسارتون – على وضع هذه الأقسام الثلاثة وفقا للترتيب المشار إليه آنفاً ، أما نلينو فقد سبق إيضاح موقفه ، وأما سارتون فقد انفرد بوضع الفروع الإنتاجية قبل الفلسفة العملية .

(ب) وفيما يتعلق بحصر العلوم الرئيسية والفرعية للأقسام الثلاثة المشار إليها آنفاً ، يلاحظ الآتى :

١ – يذكر فيكرى العلوم الرئيسية للأقسام الثلاثة ، وكذلك العلوم الفرعية لكل من الرياضيات والفيزياء فقط ، وهما من العلوم الرئيسية للقسم النظرى .

٢ – يورد العبد وموسى وإتيم وسارتون ورسل العلوم الرئيسية فقط للأقسام الثلاثة .

٣ – يذكر أبو ريان فى كتابه « تاريخ الفكر الفلسفى » وعطية وبكرى وأبو النور العلوم الرئيسية للقسمين النظرى والعملى فقط .

٤ – يورد نلينو العلوم الرئيسية للقسم النظرى فقط ، وكذلك العلوم الفرعية لاثنين فقط من هذه العلوم الرئيسية .

٥ – تناول أبو ريان فى كتاب « الفلسفة ومباحثها » العلوم الرئيسية للقسم النظرى فقط .

٦ – لا يذكر بدر العلوم الرئيسية ، ولا الفرعية لأى من الأقسام الثلاثة .

(جـ) يتفق هؤلاء الباحثين – باستثناء بدر

وإتيم – على حصر العلوم الرئيسية للقسم النظرى فى ثلاثة هى : العلم الرياضى أو الرياضيات أو الرياضة والعلم الطبيعى أو الطبيعيات أو الفيزياء ، والعلم الإلهى أو الفلسفة الأولى أو علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ، أما بدر فلم يشر إلى هذه العلوم أو غيرها ، وأما إتيم فقد انفرد بذكر ثلاثة علوم مختلفة تماما عما ذكره الباحثون الآخرون .

وفيما يتعلق بترتيب هذه العلوم يلاحظ وجود اختلاف بين هؤلاء الباحثين فى هذا الخصوص ، فقد جعل أبو ريان وعطية وسارتون ورسل هذه العلوم على النحو التالى : العلم الرياضى ثم العلم الطبيعى فالعلم الإلهى ، فى حين قام العبد وموسى وبكرى وأبو النور وفيكرى بترتيب هذه العلوم على أساس أن العلم الإلهى يأتى أولا يليه العلم الرياضى فالعلم الطبيعى ، أما نلينو فقد رتب هذه العلوم على نحو مختلف عن المجموعتين السابقتين حيث وضع العلم الطبيعى فى البداية ثم العلم الرياضى وأخيرا العلم الإلهى .

(د) لا يوجد اتفاق بين هؤلاء الباحثين على حصر العلوم الرئيسة للقسم العملى ، فهى عند رسل علم واحد هو الأخلاق ، وهى فى رأى فيكرى أربعة علوم هى الأخلاق والسياسة والاقتصاد والبلاغة ، ويتراوح عددها لدى الباحثين الآخرين بين علمين وثلاثة ، ومن ناحية أخرى تطلق على بعض هذه العلوم تسميات مختلفة فيطلق تدبير المنزل على الاقتصاد وتسمى الأخلاق بالأخلاق السياسية ، ومن ناحية ثالثة يوجد اتفاق فقط على وضع علم الأخلاق فى المرتبة الأولى..

(هـ) لا يوجد اتفاق بين هؤلاء الباحثين فيما يتعلق بحصر العلوم الرئيسية للقسم الثالث أى العلوم الإنتاجية ، فهى تنحصر فى علم واحد هو الشعر أو العلوم الشعرية عند أبو ريان وعطية وبكرى وأبو النور أو الفنون عند كل من سارتون ورسل ، وهى تضم علمين هما الشعر والخطابة عند العبد وموسى ، أو الشعر والفنون فى رأى فيكرى ، وينفرد إتيم بحصرها فى ثلاثة علوم هى الشعر والبلاغة والجدل ، وأما عن ترتيبها فيوجد اتفاق على أن الشعر يأتى أولاً

(و) وصفوة القول أن معظم هؤلاء الباحثين قد عرضوا خطة تصنيف أرسطو بشكل موجز ، ولكن انفرد فيكرى بذكر العلوم الرئيسية للأقسام الثلاثة ، وكذلك العلوم الفرعية للرياضيات والفيزياء ، وهما من العلوم الرئيسية للقسم النظرى ، وبناء عليه يمكن القول بأن خطة تصنيف أرسطو كما أوردها فيكرى تعتبر أكثر شمولا وتفصيلا ، ومن ناحية أخرى يتفق معظم هؤلاء الباحثين على ذكر علم المنطق ليس باعتباره أحد علوم الفلسفة بل على أنه مقدمة ضرورية ومدخلا وأداة لها .

المبحث الرابع

خطط التصنيف لبعض الفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى

يشتمل هذا المبحث على موجز نصوص عدد محدود من خطط التصنيف لبعض الفلاسفة والعلماء التى أوردها صانعو الخطط أنفسهم ، وهم على وجه التحديد الفيلسوف الفارابى والفيلسوف العامرى والكاتب العالم الخوارزمى ، والوراق العالم ابن النديم ، ويعزى اختيارى لهذه الخطط بالذات لاعتبارات هامة ، أولها أن صناع هذه الخطط من مشاهير المفكرين فى القرن الرابع الهجرى،الذى يعد فى نظر كثير من الباحثين العرب والغربيين على السواء عصر النهضة الفكرية للحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى .

وثانيها أن لكل من هؤلاء المفكرين الأربعة خطة تصنيف متميزة ، وذلك على الرغم من أن الفيلسوفين الفارابى والعامرى ينتميان إلى مدرسة فلسفية واحدة ، كما لا تخفى مكانة الفارابى التى أهلته لنيل لقب « المعلم الثانى » على أساس أن المعلم الأول هو أرسطو ، وثالثها أن خطط التصنيف الأخرى التى عرفتها الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى ، ومنها على سبيل المثال خطط التصنيف للفيلسوف الكندى فى القرن الثالث الهجرى ، والفيلسوف الطبيب ابن سينا فى القرن الخامس الهجرى ، والعالم المؤرخ ابن خلدون فى القرن الثامن الهجرى ، أقول إن هذه الخطط وغيرها لا تختلف كثيراً من الناحية المنهجية عن خطط التصنيف المختارة هنا من القرن الرابع الهجرى .

١ - خطة تصنيف الفيلسوف أبى نصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ) :

علم اللسان

علم المنطق

علم التعاليم

علم العدد
علم الهندسة
علم المناظر
علم النجوم
علم الموسيقى
علم الاتصال
علم الحيل

العلم الطبيعى

ما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها البسيطة والمركبة من المبادىء والأعراض .

الأجسام البسيطة .

كون الأجسام الطبيعية وفسادها .

مبادىء الأعراض الانفعالات التى تخص الأُسْطُقُسَّات

الأجسام المركبة عن الأُسْطُقُسَّات
الأجسام المعدنية
النبات
الحيوان

العلم الإلهى

العلم المدنى

الأخلاق

السياسة

علم الفقه

علم الكلام[٣٠]

٢ - خطة تصنيف الفيلسوف أبو الحسن العامرى (ت ٣٨١هـ) :

العلوم المِلِّيّة

صناعة الحديث

صناعة الكلام

صناعة الفقه

صناعة اللغة (وهى آلة للعلوم الملية)

العلوم الحكمية

صناعة الرياضيين

العدد

الهندسة

التنجيم

التأليف

الحيل

صناعة الطبيعيين

المبدعات بتمام قدرته الإلهية

الأفلاك والكواكب والأسطقسات الأربعة

المكونات بالتسخير الإلهى

الحادث فى الجو

الحادث فى المعادن

الحادث فى النبات والحيوان

صناعة الإلهيين

صناعة المنطق

(وهى آلة للعلوم الحكمية)[٣١]

٣ - خطة تصنيف الكاتب العالم أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى (ت ٣٨٧هـ) :

علوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية

الفقه

الكلام

النحو

الكتابة

الشعر والعروض

الأخبار

علوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم

الفلسفة

المنطق

الطب

علم العدد

الهندسة

علم النجوم

الموسيقي

الحيل

الكيمياء[٣٢]

٤ - خطة تصنيف الوراق العالم أبو الفرج محمد بن إسحاق الشهير بابن النديم (ت

حوالى ٣٨٥هـ أو ما بعدها):

لغات الأمم وكتب الشرائع المنزلة
النحويون واللغويون
الأخبازيون والنسابون وأصحاب الأحداث والآداب
الشعر والشعراء
الكلام والمتكلمون
الفقه والفقهاء والمحدثون
الفلاسفة والعلوم القديمة
الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعبذة ومعانى شتى
والمذاهب والاعتقادات
الكيميائيون والصنعويون(٣٣)

المبحث الخامس

مقارنة بين خطة تصنيف أرسطو وخطط التصنيف لبعض الفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى

لكى نصل إلى فهم شامل ودقيق لأوجه التشابه والاختلاف بين خطة تصنيف أرسطو وخطط التصنيف لبعض الفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى، فإن الأمر يتطلب تطبيق معايير محددة وواضحة بخصوص المقارنة بين هذه الخطط، ومن المحتمل أن تحقق المعايير الثلاثة المقترحة هنا الهدف المنشود، هذا وستتم المقارنة فى ضوء نصوص خطط التصنيف المدروسة التى أوردناها فى المبحثين الثالث والرابع والمعلومات المتعلقة بهذه الخطط التى تضمنتها الكتب التى رجعنا إليها فى هذا الخصوص، والمعايير الثلاثة المقترحة هى :

- **المجال** : ويقصد به نطاق المعرفة وفقا لتصور واضع الخطة، أو بمعنى آخر مجال المعرفة لخطة التصنيف .

- **مدخل التقسيم** : ويقصد به المنهج الذى تم وفقا له تقسيم مجال المعرفة لخطة التصنيف إلى علوم رئيسية وفرعية .

- **الحصر والترتيب** : ويقصد به تحديد العلوم الرئيسية والفرعية التى تشتمل عليها خطة التصنيف من ناحيتى النوع والعدد، وكذلك إيضاح الطريقة التى اتبعت فى ترتيب هذه العلوم .

أولا - المجال :

نستعرض فيما يلى بعض الآراء والنصوص المتعلقة بخطط التصنيف الخمس المدروسة، والتى من المحتمل أن تساعدنا فى التعرف بدقة على مجالات هذه الخطط :

- يرى الدكتور محمد على أبو ريان أن أرسطو حاول تقسيم الفلسفة إلى أقسام وفروع، ففى كتابه « الجدل » قسم الفلسفة إلى مشاكل أخلاقية وطبيعية ومنطقية، ولكن من الملاحظ أن هذا التقسيم لم يرد فى أى نص آخر لأرسطو،

وفى حين اتفق شراح أرسطو على تقسيم الفلسفة إلى قسمين هما العلم النظرى والعلم العملى ، فإن أرسطو نفسه ميز بين ثلاثة مجموعات من العلوم هى العلوم النظرية ، والعلوم العملية والعلوم الشعرية ، ولم يدخل أرسطو المنطق فى تصنيفه للعلوم النظرية إذ هو قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التى هى الموجودات[٣٤] .

ـ ويقول الفارابى : « قصدنا أن نحصى العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها وأجزاء كل ما له منها أجزاء ، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه »[٣٥] .

ـ ويقول العامرى : « أما العلم فهو الإحاطة بالشىء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل ، وهو ينقسم إلى الملى والحكمى ، وأرباب العلوم الملية هم المصطفون من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأرباب العلوم الحكمية هم المرتضون من الحكماء »[٣٦] .

ـ ويقول الخوارزمى : « دعتنى نفسى إلى تصنيف كتاب يكون جامعا لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات ، متضمنا ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات التى خلت منها أو من جلها الكتب الحاصرة لعلم اللغة »[٣٧] .

ـ ويقول ابن النديم : « هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم ، الموجود منها بلغة العرب وقلمها ، فى أصناف العلوم ، وأخبار مصنفيها ، وطبقات مؤلفيها ، وأنسابهم ، وتاريخ مواليدهم ، ومبلغ أعمارهم ، وأوقات وفاتهم ، وأماكن بلدانهم ، ومناقبهم ، ومثالبهم ، منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلثمائة للهجرة »[٣٨] .

وانطلاقا من هذه الآراء والنصوص سنحاول الوصول إلى تحديد واضح لمجالات خطط التصنيف الخمس :

١ - من الواضح أن مجال خطة تصنيف أرسطو هو الفلسفة بمفهومها المحدد فى الفكر الأرسطى، أى التى تشتمل على العلوم النظرية والعملية والإنتاجية ، مع استبعاد علم المنطق من نطاق هذه العلوم واعتباره أداة لها .

٢ - إن العلوم المشهورة حسبما ذكر الفارابى فى كتابه « إحصاء العلوم » هى محور اهتمامه ، ولكن عبارة « العلوم المشهورة » ليست فى حد ذاتها واضحة الدلالة على مجال خطة تصنيف الفارابى ، فما الذى يقصده الفارابى بالضبط بهذه العبارة ؟ هل هى العلوم المشهورة فى عصره أى فى القرن الرابع الهجرى ؟ أم هى العلوم

المشهورة من وجهة نظره كفيلسوف من المدرسة المشائية أى مدرسة الفلسفة الأرسطية ؟

يمكن الإجابة بسهولة على هذا السؤال إذا ألقينا نظرة فاحصة على العلوم الواردة فى خطتى تصنيف الفارابى وأرسطو ، ثم عقد مقارنة دقيقة بينهما ، ففى هذه الحالة نجد أن عالم التعاليم والعلم الطبيعى والعلم الإلهى عند الفارابى هى بذاتها فروع العلوم النظرية لدى أرسطو ، وأن العلم المدنى عند الفارابى تقابله العلوم العملية لدى أرسطو ، وأن علم اللسان عند الفارابى يقابله علم الشعر لدى أرسطو .

إذن فالعلوم المشهورة فى رأى الفارابى هى علوم الفلسفة الأرسطية مضافاً إليها علما الفقه والكلام الإسلاميين ، وهذا لا يعنى أنه يوجد تشابه كبير بين العلوم الواردة فى كلتا الخطتين فحسب ، بل إن العلوم التى تضمنتها خطة تصنيف الفارابى تعتبر فى جوهرها هى نفسها العلوم التى تناولها أرسطو فى تصنيفه ، مع محاولة إضفاء طابع إسلامى محدود عليها من خلال إضافة علمى الفقه والكلام إليها .

ونخلص من هذا إلى القول بأن علوم الفلسفة الأرسطية تشكل المجال الرئيسى لخطة تصنيف الفارابى ، وينحصر الخلاف بين الخطتين فى أن مجال خطة تصنيف الفارابى يضيف إلى علوم الفلسفة الأرسطية الإغريقية علمى الفقه والكلام الإسلاميين .

٣ - يحدد العامرى صراحة مفهومه للعلم بأنه يشتمل على فئتين من العلوم هما العلوم الملية والعلوم الحكمية ، وإذا تأملنا العلوم التى تضمنتها خطة تصنيف العامرى ، يتضح لنا أنه يقصد بالعلوم الملية علوم الشريعة الإسلامية واللغة العربية ، وبالعلوم الحكمية فروع العلوم النظرية فقط عند أرسطو مضافا إليها علم المنطق ، وهذا يعنى أن العلوم الإسلامية والعربية وبعض علوم الفلسفة الأرسطية تشكل مجال خطة خطة تصنيف العامرى .

ومن هنا يتضح لنا أنه يوجد اختلاف بين مجالى الخطتين ، فعلى الرغم من أن خطة العامرى تشترك مع خطة أرسطو فى علوم الفلسفة الأرسطية ، إلا أنها تقتصر على العلوم النظرية فيها فقط ، وذلك إلى جانب العلوم الإسلامية والعربية .

٤ - تتضمن خطة تصنيف الخوارزمى علوم الشريعة الإسلامية واللغة العربية وكذلك علوم الفلسفة والمنطق وأيضا علمى الطب والكيمياء ، والخطة فى تناولها لعلوم الفلسفة - كما يتضح من كتاب الخوارزمى « مفاتيح العلوم » - تدخل تحتها الجزئين النظرى والعملى ، وهما يقابلان العلوم النظرية والعملية فى خطة تصنيف أرسطو[٣٩] ، وهذا يعنى أن

العلوم الإسلامية والعربية ومعظم علوم الفلسفة الأرسطية وعلوما أخرى تشكل مجال خطة تصنيف الخوارزمى ، ولهذا يبدو جليا أن مجال خطة تصنيف الخوارزمى يختلف بدرجة كبيرة عن مجال خطة تصنيف أرسطو .

٥ – تشتمل خطة تصنيف ابن النديم على العديد من العلوم منذ ابتداء كل علم اخترع – على حد تعبير ابن النديم فى كتابه « الفهرست » – وحتى بداية الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى ، وإذا ألقينا نظرة فاحصة على خطة تصنيف ابن النديم نجد أنها تضم الكثير من العلوم ذات النشأة الإسلامية كما تشتمل أيضا على الكثير من العلوم التى تنتمى أصولها إلى الحضارات السابقة مثل حضارات اليونان والروم والهند وفارس وغيرهم .

أما الفلسفة فى خطة تصنيف ابن النديم فيندرج تحتها ما يقابل العلوم النظرية والعملية فضلا عن المنطق عند أرسطو(٤٠) ، وبمعنى أوضح فإن العلوم العربية والإسلامية ومعظم علوم الفلسفة الأرسطية وعلمى الطب والكيمياء وعلوما أخرى أيضا ، تشكل مجال خطة تصنيف ابن النديم ، ونستنتج من هذا كله أن مجال هذه الخطة يختلف اختلافا واسعا عن مجال خطة تصنيف أرسطو .

ثانيا – مدخل التقسيم :

من السهل أن نقف على مداخل التقسيم أى المناهج أو الطرق التى اتبعت فى تقسيم المعرفة فى خطط تصنيف أرسطو والفارابى والعامرى والخوارزمى وابن النديم ، ويمكن تحديد هذه المداخل على النحو التالى :

(أ) تنقسم المعرفة فى خطة تصنيف أرسطو إلى ثلاثة أنواع من العلوم هى :

— الفلسفة أو الحكمة أو المعرفة أو العلوم النظرية .

— الفلسفة أو الحكمة أو المعرفة أو العلوم العملية .

— الفلسفة أو الحكمة أو المعرفة أو العلوم الإنتاجية .

(ب) تنقسم المعرفة فى خطة تصنيف الفارابى إلى ٨ علوم .

(جـ) تنقسم المعرفة فى خطة تصنيف العامرى إلى نوعين من العلوم هما :

— العلوم الملية .

— العلوم الحكمية .

(د) تنقسم المعرفة فى خطة تصنيف الخوارزمى إلى نوعين من العلوم أيضا هما :

— علوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية .

— علوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم .

(هـ) تنقسم المعرفة فى خطة تصنيف ابن النديم إلى ١٠ أنواع من العلوم .

وإذا ألقينا نظرة فاحصة على خطط التصنيف الخمس من زاوية مداخل التقسيم ، فإننا نجد أن أرسطو قد تبنى التقسيم الثلاثى ، فى حين تبنى الفارابى التقسيم الثمانى ، أما العامرى والخوارزمى فقد طبقا التقسيم الثنائى ، وأما ابن النديم فقد ابتكر التقسيم العشرى للمعرفة ، وهذا يعنى أنه يوجد اختلاف واضح بين التقسيم الثلاثى الذى طبقه أرسطو ومداخل التقسيم المباينة له التى طبقها كل من الفارابى والعامرى والخوارزمى وابن النديم .

ومن الجدير بالذكر أن الفارابى قد أورد تقسيما ثنائيا لعلوم الفلسفة - فى كتاب آخر له - إلى الفلسفة النظرية والفلسفة العملية(٤١) ، وهو يشبه تقسيم أرسطو إلى حد كبير لكنه أغفل فيه القسم الثالث منها فقط أى الفلسفة الإنتاجية .

ثالثا - الحصر والترتيب :

توصلنا فى نهاية المبحث الثالث إلى أن خطة تصنيف أرسطو كما عرضها فيكرى تتسم بقدر من الشمول والتفاصيل ، لا يتوافر فى معالجات الباحثين الآخرين لهذه الخطة ، ولهذا سيتم الاعتماد عليها هنا لتمثيل الخطة بصدد المقارنة بينها وبين خطط التصنيف للفارابى والعامرى والخوارزمى وابن النديم ، وذلك من زاوية حصر العلوم وترتيبها .

ففى رأى فيكرى تشتمل خطة تصنيف أرسطو على ثلاثة أنواع من العلوم هى على الترتيب :

(أ) **علوم المعرفة النظرية** وتضم :

- المتيافيزيقا أى ما وراء الطبيعة .
- الرياضيات : الحساب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، البصريات ، الميكانيكا .
- الفيزياء : العلل الأولى للطبيعة أى التغير والحركة ، نظام وحركة النجوم والأجسام الأرضية ، الوجود والعدم ، الأرصاد الجوية ، ويتفرع منها علم المعادن والكيمياء ، البيولوجيا والنبات والحيوان .

ب - **علوم المعرفة العملية** وتضم : الأخلاق ، السياسة ، الاقتصاد ، البلاغة .

جـ - **علوم المعرفة الإنتاجية** وتضم : الشعر ، الفنون .

وتتضمن خطة تصنيف الفارابى ثمانية علوم هى على الترتيب :

١ - علم اللسان ٢ - علم المنطق

٣ - علم التعاليم : علم العدد ، علم الهندسة ، علم المناظر ، علم النجوم ، علم الموسيقى ، علم الأثقال ، علم الحيل .

٤ - **العلم الطبيعى** : ما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها ، الأجسام البسيطة ، الكون والفساد ، العناصر ، الأجسام المركبة ، المعادن ، النبات ، الحيوان .

٥ - **العلم الإلهى** ٦ - **العلم المدنى** : الأخلاق ، السياسة ٧ - **علم الفقه** ٨ - **علم الكلام** .

وتحتوى خطة تصنيف العامرى على نوعين من العلوم هما على الترتيب :

(أ) **العلوم الملية** وهى : علم الحديث، علم الكلام ، علم الفقه، علم اللغة .

(ب) **العلوم الحكمية** وهى :

١ - صناعة الرياضيين : العدد ، الهندسة ، التنجيم ، التأليف ، الحيل .

٢ - صناعة الطبيعيين : المبدعات ويتفرع منها الأفلاك والكواكب والعناصر الأربعة ، المكونات ويتفرع منها الأرصاد الجوية والمعادن والنبات والحيوان .

٣ - صناعة الإلهيين ٤ - صناعة المنطق .

وتشمل خطة تصنيف الخوارزمى على نوعين من العلوم هما على الترتيب :

(أ) **علوم الشريعة** وما يقترن بها من العلوم العربية وهى : الفقه ، الكلام ، النحو ؛ الكتابة ، الشعر والعروض ، الأخبار .

(ب) **علوم العجم** من اليونانيين وغيرهم من الأمم وهى : الفلسفة ، المنطق ، الطب ، علم العدد ، الهندسة ، علم النجوم ، الموسيقى ، الحيل ، الكيمياء .

وأخيرا فإن خطة تصنيف ابن النديم تتضمن علوما عديدة هى على الترتيب : اللغات والديانات السماوية ، النحو واللغة ، التاريخ بمفهومه الواسع ، الشعر ، الكلام ، والتصوف ، الفقه والحديث ، الفلسفة والطب ، علوم متنوعة ، الديانات غير السماوية ، الكيمياء .

وبعد أن وقفنا على العلوم وترتيبها فى خطط التصنيف الخمس ، ننتقل على الفور إلى المقارنة بين العلوم فى هذه الخطط من زاويتى الحصر والترتيب ، ومن المنطقى أن تقتصر المقارنة على علوم الفلسفة فقط ؛ لأنها تمثل النوع الوحيد من العلوم التى تشترك فيه خطة تصنيف أرسطو وخطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى .

أولا - علوم الفلسفة النظرية أو القسم النظرى :

فالميتافيزيقا عند أرسطو يقابلها العلمُ الإلهى عند الفارابى والخوارزمى وصناعةُ الإلهيين عند العامرى والإلهياتُ عند ابن النديم ، ولكن يوجد اختلاف بين الخطط الخمس بخصوص ترتيب هذا العلم ، فهو يشغل المرتبةَ الأولى فى خطة أرسطو والمرتبةَ الخامسة فى خطة الفارابى والمرتبةَ الثالثة فى

خطة العامرى ، والمرتبةَ الثانية بين أقسام الجزء النظرى فى خطة الخوارزمى [٤٢] ، والمرتبة الثالثةَ فى خطة ابن النديم بخصوص ترتيب موضوعات كتب أرسطو [٤٣] .

والرياضيات عند أرسطو يقابلها علم التعاليم عند الفارابى وابن النديم [٤٤] ، وصناعةُ الرياضيين عند العامرى ، والعلمُ التعليمى والرياضى فى خطة الخوارزمى [٤٥] ، ولكن يوجد اختلاف بين الخطط الخمس بخصوص ترتيب هذا العلم وحصر فروعه وترتيبها ، فهو يشغل المرتبةَ الثانية فى خطة أرسطو ، وبين أقسام الفلسفة فى خطة ابن النديم [٤٦] ، والمرتبةَ الثالثة فى خطة الفارابى ، وبين أقسام الجزء النظرى فى خطة الخوارزمى [٤٧] ، والمرتبةَ الأولى فى خطة العامرى .

أما بخصوص حصر فروع الرياضيات فهى (٦) علوم فى خطة أرسطو ، و(٧) علوم فى خطة الفارابى ، و(٥) علوم فى خطتى العامرى وابن النديم [٤٨] ، و(٤) علوم فى خطة الخوارزمى [٤٩] ، وأما بخصوص ترتيب فروع الرياضيات فيوجد اتفاق بين خطط تصنيف أرسطو والعامرى والخوارزمى على وضع علوم الحساب والهندسه والفلك والموسيقى فى المراتب الأولى والثانية والثالثة والرابعة على التوالى [٥٠] ، وتتفق خطة تصنيف الفارابى مع هذه الخطط على وضع علمى الحساب والهندسة فقط ، ولا يوجد اتفاق بشأن ترتيب باقى فروع الرياضيات ، ومما يجدر ذكره أن علم الحيل الذى أشار إليه الفارابى والعامرى والخوارزمى وابن النديم يقابله عند أرسطو علم الميكانيكا .

أما الفيزياء عند أرسطو فيقابلها العلمُ الطبيعى عند الفارابى والخوارزمى ، وصناعةُ الطبيعيين عند العامرى ، والطبيعياتُ عند ابن النديم ، ولكن يوجد اختلاف بين الخطط الخمس بخصوص ترتيب هذا العلم وحصر فروعه وترتيبها ، فهو يشغل المرتبةَ الثالثة عند أرسطو ، والرابعةَ عند الفارابى ، والثانيةَ عند العامرى وكذلك فى خطة ابن النديم بخصوص ترتيب موضوعات كتب أرسطو ، والأولى بين أقسام الجزء النظرى فى خطة الخوارزمى [٥١] . وأما بخصوص حصر فروع الفيزياء فهى (٥) أقسام عند أرسطو ، و(٨) أجزاء عند الفارابى ، وقسمان عند العامرى ، وأكثر من (٥) أقسام فى رأى الخوارزمى وابن النديم ، ولا يوجد اتفاق بين الخطط الخمس على ترتيب فروع الفيزياء .

ثانيا – علوم الفلسفة العملية أو القسم العملى :

يوجد خلاف بين ثلاث خطط بخصوص حصر هذه العلوم وترتيبها ، فيصل عددها إلى (٤) علوم عند أرسطو ، وعلمين فقط عند الفارابى وثلاثة علوم عند

الخوارزمى هى : الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة[(٥٢)] ، ويوجد اتفاق بين أرسطو والفارابى والخوارزمى على وضع علم الأخلاق فى المرتبة الأولى ، ويتفق الفارابى مع أرسطو على وضع علم السياسة فى المرتبة الثانية ، فى حين يضعه الخوارزمى فى المرتبة الثالثة ، وقد ذكر ابن النديم علمى الخُلُقيَّات والسياسيات عند تناوله لكتب أرسطو والكندى[(٥٣)] ، ولكن العامرى أغفل الإشارة إلى الفلسفة العمليـة وعلومها .

ثالثا – علوم الفلسفة الإنتاجية أو القسم الثالث :

وتشتمل على الشعر والفنون وهما غير موجودين ضمن علوم الفلسفة فى خطط الفارابى والعامرى والخوارزمى وابن النديم ، ولكن يلاحظ أن الفارابى ذكر علم الأشعار باعتباره أحد أجزاء علم اللسان ، وليس أحد علوم الفلسفة[(٥٤)] .

رابعا – علم المنطق :

من الجدير بالذكر أن خطط الفارابى والعامرى والخوارزمى وابن النديم قد ذكرت علم المنطق على أساس علاقته الوثيقة بعلوم الفلسفة ، ولكنها لم تدخله ضمن علوم الفلسفة النظرية والعملية ، وإنما اعتبرته آلة وأداة لها ، وهذا الموقف يقترب كثيرا من موقف أرسطو من علم المنطق فهو يعتبره دراسة تمهيدية ، وأداة ضرورية لعلوم الفلسفة .

خاتمـــة

والنتيجة النهائية للدراسة المقارنة بين خطة تصنيف الفيلسوف اليونانى أرسطو وخطط التصنيف لهؤلاء الفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى ، وهم على وجه التحديد الفيلسوف الفـارابى ، والفيـلسوف العامـرى ، والعـالم الخوارزمى ، والعالم ابن النديم ، تؤكد بما لا يدع مجالا لأى شك أنه توجد اختلافات جوهرية بين خطط التصنيف الخمس ، وذلك من زوايا عديدة نجملها فيما يلى :

(أ) من زاوية مجال المعرفة يتمثل الاختلاف فى أن خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين قد تأثرت بالحضارة الإسلامية وعلومها بدرجات متفاوتة ، وقد ظهر هذا الأثر واضحا فى إدخال العلوم الإسلامية والعربية إلى جانب بعض علوم الفلسفة الأرسطية وعلوم أخرى تلقتها الحضارة الإسلامية من الحضارات السابقة عليها ، وقد بلغ أثر العلوم الإسلامية والعربية أدنى درجاته فى خطة الفارابى وأعلاها فى خطة ابن النديم .

(ب) ومن زاوية مدخل تقسيم المعرفة يظهر الاختلاف جليا فى التنوع الظاهر فى هذا الخصوص ، ففى حين تبنى أرسطو التقسيم الثلاثى للمعرفة فقد تبنى الفارابى التقسيم الثنائى، أما العامرى والخوارزمى فقط طبقا

التقسيم الثنائى ، وأما ابن النديم فقد ابتكر التقسيم العشرى .

(جـ) ومن زاوية حصر وترتيب العلوم الرئيسية والفرعية للفلسفة ، باعتبارها الفئة الوحيدة من العلوم التى تشترك فيها خطط التصنيف الخمس ، يتضح الاختلاف على النحو التالى :

١ - تضمنت معظم خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين قسمين فقط من الأقسام الثلاثة للفلسفة لدى أرسطو ، وهما قسم الفلسفة النظرية وقسم الفلسفة العملية ، وأغفلت قسم الفلسفة الإنتاجية ، واقتصرت خطة تصنيف العامرى على قسم الفلسفة النظرية فقط .

٢ - ذكرت جميع خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين العلوم الرئيسية لقسم الفلسفة النظرية ، وهى المتيافيزيقا والرياضيات والعلوم الطبيعية ، ولكنها اختلفت عن أرسطو فى ترتيب هذه العلوم الرئيسية ، وكذلك فى حصر وترتيب العلوم المتفرعة منها .

٣ - لم تذكر معظم خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين سوى بعض العلوم الرئيسية لقسم الفلسفة العملية ، كما اختلفت عن أرسطو فى ترتيب هذه العلوم .

ونخلص من هذا كله إلى القول بأن خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى باستثناء خطة تصنيف الفارابى وماشاكلها ، ليست نقلا بحتا ولا معدلا عن خطة تصنيف أرسطو ، وإنما هى نتاج حقيقى للحضارة الإسلامية .

وثمة سؤال هام بخصوص خطة تصنيف الفارابى هو : لماذا تأثر الفارابى بالفكر التصنيفى الأرسطى إلى هذه الدرجة الكبيرة التى أوضحناها فى المبحث الخامس ؟ قد نجد ردا مقنعا على هذا السؤال فيما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الفارابى لم يقتصر على استيعاب فلسفة أرسطو والمنطق الأرسطى فحسب بل وشرحهما أيضا ، ولهذا أطلق عليه « المعلم الثانى » باعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول[(٥٥)] ، ويقدم لنا باحث آخر تفسيرا أكثر شمولا عن العلاقة بين أرسطو والفارابى ، فهو يرى أن لقب « المعلم الثانى » لا يعنى أن الفارابى هو شارح كتب أرسطو فحسب بل وأنه مؤلف مثله أيضا ، ويعلل غلبة شرح كتب أرسطو على شروح الفارابى الفلسفية كلها ، بأن أرسطو كان يمثل نهاية الجدل التاريخى اليونانى وقمة ما وصل إليه اليونانيون من فكر وتراكم حضارى[(٥٦)]

المراجع

١ - الفارابى « إحصاء العلوم » . تحقيق وتقديم وتعليق د . عثمان أمين (ط ٣ . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٨ .) ، ص ١٠ ، ١١ ، ١٢ .

٢ - د . محمد أبو ريان . « تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون » . مجلة عالم الفكر [الكويتية] ، (م٩ع١ ، أبريل - يونيه ١٩٧٨) ، ص ٩٨ -٩٩ .

٣ - د . محمد على أبو ريان : « الفلسفة ومباحثها » (ط ٤ القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٩) . ص ١١٠ ، ١١٦ .

٤ - د . على سامى النشار . « نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام » ، (ط ٨ . القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨١) ، جـ ١ / ص ١٦٧ .

٥ - د . جلال محمد موسى . « منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية » . (بيروت ، دار الكتب اللبنانى ، ١٩٨٢). ص ٦٣ ، ٧١ .

٦ - أحمد عبد الحليم عطية . « الأسس الفلسفية لتصنيف العلوم عند العرب » ، مجلة المكتبات والمعلومات العربية ، (يناير ١٩٨٥) ، ص ٥٦ ، (ابريل ١٩٨٥) ، ص ٥١ .

٧ - طاش كبرى زاده ، أحمد بن مصطفى . « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » فى موضوعات العلوم ، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكرى ، وعبد الوهاب أبو النور . (القاهرة ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٨م) ، جـ ١ ص ٥٧ .

٨ - د . عبد الوهاب أبو النور . « الخطة العربية للتصنيف بين مؤتمرين الرياض (١٩٧٣م) ، وبغداد (١٩٧٧م) » الرياض ، دار العلوم ، (١٩٧٨م) ص ٤٧١ - ٤٧٢ .

٩ - د . أحمد بدر ود . محمد فتحى عبد الهادى : « التصنيف ، فلسفته وتاريخه ونظريته ونظمه وتطبيقاته العملية » ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٨٣م ، ص ٥٨ - ٥٩ .

١٠ - أوليرى . « مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب » ، ترجمة د . تمام حسان ، (القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص ٧٣ . مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٧ ، ص ٢٦٨ .

١١ - بارتولد ، ف . تاريخ الحضارة الإسلامية ، ترجمة حمزه طاهر . ط ٥ . القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٣م ، ص ٧٣ .

١٢ - د . إحسان عباس : « رسالة مراتب العلوم فى ضوء ما سبقها من تصنيف للعلوم عند العرب » ، فى : رسائل ابن حزم الأندلس ، (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٣م) ، جـ ٤ ص ١٠ - ١١ .

١٣ - سارتون ، جورج : « تاريخ العلم ، العلم القديم فى العصر الذهبى لليونان » ، ترجمة لفيف من العلماء ، بإشراف د . إبراهيم بيومى مدكور وآخرين ، ط ٣ ، (القاهرة ، دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، ١٩٧٨م) ، جـ ٣ ص ١٥١ .

١٤ - د . محمد على أبو ريان : « تاريخ الفكر الفلسفى » ، ط ٤ ، (القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م) . جـ ٢ : أرسطو والمدارس المتأخرة ، ص ٩ - ١٢ . وأنظر أيضاً رسل ، برتراند . « حكمة الغرب » ، عرض تاريخى للفلسفة الغربية فى إطارها الاجتماعى والسياسى ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، (الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٣م) . جـ ١ ص ١٥١ - ١٥٤ (عالم المعرفة - ٦٢) .

١٥ - سارتون ، جورج : نفس المرجع السابق ، ص ١٥٧ ، ١٦٣ .

١٦ - د . محمد على أبو ريان : نفس المرجع السابق ، ص ١٥ - ٢٣ .
وسارتون ، جورج : نفس المرجع السابق ، ص ١٦٢ - ١٦٤ .

١٧ - د . محمد على أبو ريان : نفس المرجع السابق ، ص ٢٣٧ - ٢٤١ .

١٨ - د . محمد على أبو ريان : نفس المرجع السابق ، ص ٣١ - ٣٣ .

١٩ - د . محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ - ١٠٩ .

٢٠ - د . عبد اللطيف محمد العبد : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، (القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٨م) ، ص ١٩١ - ١٩٢ .

٢١ - د . جلال محمد موسى : نفس المرجع السابق ، ص ٥٨ - ٥٩ .

٢٢ - أحمد عبد الحليم عطية : مرجع سابق ، (أكتوبر ١٩٨٤م) ، ص ٥٠ .

٢٣ - طاش كبرى زاده : نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ - ٤٨ .

٢٤ - محمود أحمد اتيم . « أسس التصنيف والتصنيف العملى » (بيروت ، دار الجيل ، ١٩٨١م) ، ص ٢٤ .

٢٥ - د . أحمد بدر ، ود . محمد فتحى عبد الهادى : نفس المرجع السابق ، ص ٥٩ .

٢٦ - الفارابى : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

٢٧ - سارتون ، جورج : نفس المرجع السابق ، ص ١٩٤ - ١٩٥ .

٢٨ - رسل ، برتراند : نفس المرجع السابق ، ص ١٦٥ .

٢٩ - ckery. B.C Classification and indexing in science,3rd edition, london, Butterworth, 1975. P. 149.

٣٠ - الفارابى . نفس المرجع السابق ، ص ٥٣ ، ١١٧ - ١١٩ ١٢٧ ، ١٢٨ .

٣١ - العامرى : « كتاب الإعلام بمناقب الإسلام » ، تحقيق ودراسة د . أحمد عبد الحميد غراب . (القاهرة . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٧) ، ص ٨٤ ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩١ - ٩٢ ، ١١١ .

٣٢ - الخوارزمى : « مفاتيح العلوم » ، تقديم وإعداد د . عبد اللطيف محمد العبد ، (القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٨) ، ص ٩ ، ١٠ .

٣٣ - ابن النديم . « كتاب الفهرست » ، تحقيق رضا تجدد ، (طهران ، ١٩٧١م) ، ص ٣ - ٥ .

٣٤ - د . محمد على أبو ريان . « تاريخ الفكر الفلسفى » ، مرجع سابق ، ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ .

٣٥ – الفارابى : نفس المرجع السابق ، ص ٥٣ .
٣٦ – العامرى : نفس المرجع السابق ، ص ٨٤ .
٣٧ – الخوارزمى : نفس المرجع السابق ، ص ٧ .
٣٨ – النديم : نفس المرجع السابق ، ص ٣ .
٣٩ – الخوارزمى : نفس المرجع السابق ، ص ١٠٩ .
٤٠ – ابن النديم : نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٨ – ٣١٢ .
٤١ – الفارابى . كتاب « التنبيه على سبيل السعادة » ، تحقيق د . جعفر آل ياسين ، (بيروت ، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥م) ، ص ٧٦ – ٧٧ .
٤٢ – الخوارزمى : نفس المرجع السابق ، ص ١٠٩ .
٤٣ – ابن النديم : نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .
٤٤ – ابن النديم : نفس المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .
٤٥ – الخوارزمى : نفس المرجع السابق ، ص ١٠٩ .
٤٦ – ابن النديم : نفس المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .
٤٧ – الخوارزمى : نفس المرجع السابق ، ص ١٠٩ .
٤٨ – ابن النديم : نفس المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .
٤٩ – الخوارزمى : نفس المرجع السابق ، ص ١١٠ .
٥٠ – الخوارزمى : نفس المرجع السابق ، ص ١١٠ .
٥١ – الخوارزمى : نفس المرجع السابق ، ص ١٠٩ .
٥٢ – الخوارزمى : نفس المرجع السابق ، ص ١٠٩ .
٥٣ – ابن النديم : نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٨ ، ٣١٩ .
٥٤ – الفارابى : « إحصاء العلوم » ، مرجع سابق ، ص ٦٥ .
٥٥ – د . زكى نجيب محمود . « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » ط ٢ ، (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٧٨م) ، ص ٣٠١ .
بروكلمان ، كارل . « تاريخ الأدب العربى » ، ترجمة د . السيد يعقوب بكر ود . رمضان عبد التواب ، ط ٣ ، (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٣م) ، جـ ٤ / ص ١٣٧ .
٥٦ – د . حسن حنفى : « الفارابى شارحا أرسطو » ، فى : « الكتاب التذكارى ، أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ، (القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣م) ، ص ٦٩ ، ٧٠ .



معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس (*)

أ. د. فؤاد أبو حطب (**)

معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس :

مما يروى عن إبنجهاوس تلك العبارة الشهيرة التى نقلها عنه بورنج – مؤرخ علم النفس الشهير – أن هذا العلم له « تاريخ » قصير ، و« ماض » طويل . ويمتد ماضيه – كغيره من العلوم الطبيعية والاجتماعية – إلى جميع الحضارات الإنسانية ومنها حضارة الإسلام . أى أنه ليس وليد حضارة الغرب الحديثة وحدها . ومن الخطأ أن يضاف إلى قائمة ما يجب أن ينبذ منها ، كما يرى ويلح بعض النقاد الإسلاميين لعلم النفس . صحيح أنه أحرز – كغيره من ميادين المعرفة – تقدماً هائلاً فى الغرب الحديث خلال « تاريخه » القصير منذ نشأته الرسمية كعلم تجريبى أكاديمى عام ١٨٧٩ ، وأعظم إنجازاته هو ما تم فى وقتنا الحاضر خلال الربع الأخير من القرن الميلادى الحالى ، إلا أن ذلك لا يجعله من مبتكرات الغرب ومستخدماته ، فأسباب ذلك ترجع فى جوهرها إلى « تخلفنا » نحن أكثر من رجوعها إلى « تقدم » الغرب .

(*) بحث قدم إلى « ندوة علم النفس » التى نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالاشتراك مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية . (القاهرة : ١٩٨٩م) ، وقد تم نشره على ثلاث حلقات بدءاً من العدد ٦٢ ، وهذه هى الحلقة الأخيرة منه .

(**) أستاذ علم النفس ، كلية التربية ، جامعة عين شمس ، ورئيس قسم التربية وعلم النفس بكلية التربية والعلوم الإسلاميه ، جامعة السلطان قابوس .

وإذا كان علم النفس الحديث واجه خلال تاريخه القصير الأزمة تلو الأزمة فإن ذلك لا يدفعنا إلى التخلى عنه ، وإلا كان هذا شأننا مع علم الفلك منذ أزمته بعد ثورة كوبرنيكس ، ومع علم الفيزياء منذ أزمته مع نيوتن أو أينشتاين ، ومع علم الأحياء منذ أزمته بعد تشارلز داروين ، ومع علم الاقتصاد منذ أزمته بعد كارل ماركس . إن حل « الأزمة » بالتخلى عنها قد يكون سهلاً ، إلا أن الحلول السهلة — كما قلنا مراراً — ليست بالضرورة صحيحة ، لأن الحل الصحيح يتطلب جهداً إيجابياً فى التشخيص ثم العلاج .

والأزمة الحقيقية التى يواجهها علم النفس الحديث — كغيره من العلوم والمعارف — فى ضوء التشخيص الإسلامى هى أزمة المعرفة كلها فى حضارة الغرب ، والتى يمكن أن نلخصها فى عدم التوازن المعرفى . فالتقدم والإنجاز يعوزه الترشيد حتى صار الخلل سمة العصر سواء من الوجهة الاقتصادية أو السياسيـة أو الاجتماعية ، أو من الوجهة المعرفية . ولعل من أعظم صور هذا الخلل « المعرفى » — على الرغم من انفجار المعلومات ما يسميه أوبنهايمر (Oppenheimer 1963) صراع العلم والثقافة .

والأزمة — بالطبع — أعم من نطاق علم النفس فهى تشمل ميدان المعرفة كله لتصبح أزمة إبستمولوجية . ولا يتسع المقام لتفصيل هذه المسألة . وقد تتاح لنا الكتابة فيها فى حدود ما يمكن تسميته « الفلسفة الإسلامية للعلم » . ولذلك سوف نقتصر على تناول هذا الأمر بصورة مجملة وفى إطار سيكولوجى ما استطعنا ، تحقيقاً لأهداف البحث الحالى . وفى حدود ما أتيح لنا يمكن أن نعرض فيما يلى بعض المعالم العامة لما نسميه « الوجهة الإسلامية لعلم النفس » .

(١) معنى العلم فى الإسلام :

العلم فى الإسلام شامل لأمر الدنيا والآخرة ، كما أنه شامل للعقيدة والشريعة ، ولأمور الدنيا والدين جميعاً . ويورد عبد العزيز كامل (١٩٧٢) أدلة كثيرة على ذلك من الآيات القرآنية الكريمة ، والأحاديث النبوية الشريفة يخلص منها إلى أن الترابط قوى فى الإسلام بين جوانب المعرفة الإنسانية مادية وروحية إلى حد القول بأن الإسلام أول من طالب « بوحدة المعرفة وتكاملها فى نفس الوقت » .

والعلم يتطلب التعلم والتعليم . فالتعلم فى العقيدة الإسلامية هو أول نعمة أنعمها الله على الإنسان منذ خلق آدم عليه السلام . فالاستعداد للتعلم هو جوهر معنى خلافة الإنسان لله فى الأرض ، وهو الاستعداد الذى تفوق به على الملائكة . وقد ورد ذلك صراحة فى قوله تعالى : **﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ**

فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾

[البقرة : ٣٠ – ٣٢].

وكانت نعمة الله الثانية على الإنسان أن جعله قادراً على التعليم . يقول الله تعالى فى نفس السياق السابق (استخلاف الإنسان فى الأرض) . ﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ . [البقرة : ٣٣].

وإذا كان « التعلم – التعليم » هو جوهر الكينونة البشرية عند خلق الله للإنسان ، فإنه أيضاً جوهر الصيرورة البشرية فى مراحل حياة الإنسان المختلفة . فالإنسان يولد ولديه هذا « الاستعداد الفطرى » للتعلم ، إلا أنه لا يكون لديه منه شئ بالفعل ؛ لأنه لم يتعرض بعد « لخبرات التعليم » التى تنشط حواسه وعقله فى أداء وظائفهما . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ . [النحل : ٧٨].

والتعلم هو أعظم مظاهر « قوة الإنسان » التى أشار إليها القرآن فى وصفه الموجز المعجز للمراحل الكبرى فى النمو الإنسانى التى تناولها بالتفصيل فى موضع سابق (آمال صادق و فؤاد أبو حطب ١٩٨٧م) . يقول الله تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴾ .

[الروم : ٥٤] .

والقوة هنا هى تنمية للإنسان مستمرة متصلة ، بالتعلم والتعليم . وقد استندنا فى هذا التفسير إلى تناول القرآن للهرم والشيخوخة (مرحلة الضعف الثانى) على أنها مرحلة اضمحلال القدرة على التعلم التى تنتكس بالمعمرين إلى مرحلة الطفولة (وهى مرحلة الضعف الأول) ، وفى ذلك يقول الله تعالى : ﴿ ... ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾ .

[الحج : ٥].

﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾ .

[النحل : ٧٠].

﴿ وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ﴾. [يس : ٦٨].

وقد بلغ اهتمام القرآن الكريم بأدوات العلم (التعلم والتعليم ووسائلهما) إلى حد أن أول آياته كانت حولهما ، يقول الله تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾. [العلق: ١ — ٦].

وبلغت مكانة التعلم والتعليم فى القرآن الكريم أن جعلهما من وسائل الأنبياء فى تحصيل المعرفة . يقول الله تعالى فى ذلك :

﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ﴾ .

[يوسف : ٦].

﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ .

[البقرة : ٢٨٢].

يقول القرطبى فى تفسيره لهذه الآية : « لو كان شىء أشرف من العلم لأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسأله المزيد منه كما أمره أن يستزيد من العلم» . وقد بلغ العلم فى الإسلام شرفاً لم يبلغه فى أى دين آخر أو عقيدة أو فلسفة ، يقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) : « العلماء ورثة الأنبياء » ، كما يقول أيضاً : « العلماء أمناء الله على خلقه » . ويجعل طلب العلم واجباً على كل مسلم ومسلمة ، يقول : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » .

موضع علم النفس فى قائمة العلوم الإسلامية :

بذل علماء المسلمين جهوداً رائعة فى تصيف العلوم يتناول جمال الدين عطية (١٩٨٨) بضعة منها ، وعلى الأخص رأى الإمام الغزالى ، وينتهى إلى نتائج هامة تفيدنا فى تحديد موضع علم النفس فى قائمة العلوم « الإسلامية » . ونعرض فيما يلى نتائجه مع شىء من التصرف من جانبنا :

(١) لابد من التخلى عن التفرقة الشهيرة فى العلوم بين « الشرعى والعقلى » أو بين « الشرعى وغير الشرعى » أو بين « الدينى وغير الدينى » ، لأن ذلك كله لا يتفق مع طبيعة المعرفة فى الإسلام التى عرضناها فى الفقرة السابقة ، أى الوحدة والتكامل . فهذا التصنيف يتضمن الإشارة إلى وجود علوم غير شرعية « غريبة عن الإسلام » . بينما دعوة الإسلام الصريحة إلى طلب العلم تعنى أنه لا يجب أن ينبذ أى « علم نافع وضرورى للمجتمع الإسلامى » . وعلم النفس هو أحد هذه العلوم النافعة كما سنبين فيما بعد .

(٢) الأصح أن نميز بين العلوم بحسب المنهج المستخدم فيها . فالعلوم التى تسمى العلوم « النقلية » هى تلك التى يكون مصدرها الوحيد هو الوحى الإلهى الذى أنزله الله سبحانه وتعالى فى كتابه القرآن وعلى لسان نبيه الكريم ، ويعين الاستدلال العقلى عليها . وفى هذه العلوم لا يجوز لأحد الكلام بغير ما أنزله الله وورد صحيحاً فى سنة رسوله .

أما العلوم الأخرى التى تعتمد أكثر على

الجهد العقلى للإنسان ونشاطه فهى تلك يسعى بها الإنسان لتنفيذ « أمر الله بعمارة الكون والرقى بالحياة » (عبد العزيز كامل ، ١٩٧٢) وعلم النفس الذى ننتسب إليه ينتمى إلى هذه الفئة من العلوم . وبالطبع فإن هذه العلوم تتنوع تبعاً لظروف الزمان والمكان ، ولا يجوز لنا بعد انقضاء قرون عديدة أن نظل على تشبثنا الجامد بتصنيف وضعه علماؤنا المسلمون استوعبوا فيه بعبقرية فذة ظروف كل عصر عاشوا فيه . وفى ذلك يقول جمال الدين عطية (١٩٨٨ : ٨٤) .

« إن تشعب العلوم فى عصرنا الحاضر يدعونا إلى إعادة النظر فى التصنيف (يقصد تصنيف الإمام الغزالى) بما يأخذ فى الاعتبار التصنيفات المعاصرة للعلوم البحتة والعلوم التطبيقية والعلوم الإنسانية وغير ذلك مما يختص بالنظر فيه علماء فلسفة العلوم وعلوم المكتبات والمعلومات » .

ولا حاجة بنا للإشارة إلى أن علم النفس يحتل فئة متميزة فى أى تصنيف حديث للعلوم .

(٣) الاقتصار على اعتبار بضعة علوم (هى ما يسمى العلوم الشرعية) على أنها وحدها التى يعد تعلمها « واجباً كفائياً » لا يتفق مرة أخرى مع التصور الشامل للمعرفة فى الإسلام . ويورد جمال الدين عطية (١٩٨٨) أدلة من القرآن الكريم على أن العلم ورد فيه على نحو مطلق دون تخصيص للعلوم الشرعية . يقول الله تعالى :

﴿ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ . [الزمر : ٩].

فالعلم جاء هنا على وجه العموم شاملاً علوم الدنيا والدين ، ومنها علم النفس .

العلم عبادة : دراسة النفس مطلب قرآنى :

إذا كان القرآن الكريم قد دعا دعوة صريحة إلى تأمل الكون ؛ فإنه بنفس القدر يدعونا دعوة مباشرة لتأمل النفس ، فيقول الله تعالى فى ذلك :

﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى ﴾. [الروم : ٨].

﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[التغابن: ٣].

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الْآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ . [فصلت : ٥٣].

﴿ وَفِى الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِى أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ . [الذاريات : ٢١].

وهكذا نجد أن دراسة النفس وتأملها أمر مباشر للإنسان من الله تعالى فى كتابه العزيز للتعرف على آيات الله فى خلقه والكشف عن سننه فيها ، وبذلك يصبح عبادة بالمعنى الشامل فى الإسلام .

ودعوة القرآن الكريم للإنسان للتدبر فى آيات الله فى الآفاق والأرض والنفس هى إحدى وسائله فى إرشاد الناس وهدايتهم . بل إن القرآن الكريم فى وضوح بين قد جعل الإيمان لُحْمَةً فى نسيج محكم سَدَاه معارف العلوم الطبيعية والكونية (عبد الحافظ حلمى ، ١٩٨٢) .

يقول الله تعالى :

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامَاً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾.

[آل عمران : ١٩١ – ١٩٢].

ويعقب عبد الحافظ حلمى (١٩٨٢) على هاتين الآيتين الكريمتين بأن الله سبحانه وتعالى حصر ذكره جل شأنه بين « قوسين محيطين به من التفكر فى بديع خلقه » . والذكر لون من العبادة ، وفيه يسير السياق القرآنى فى خطوات متتابعة :

(أ) لفت الأنظار إلى آيات الله الكبرى فى خلق الكون .

(ب) ذكر الله تعالى فى جميع أحوال الذكر : القيام والقعود على الجنوب .

(جـ) التفكير والتأمل فى خلق الله .

(د) الإيمان بالله سبحانه وباليوم الآخر .

(هـ) التوجه إلى الله سبحانه بالدعاء . ومرة أخرى فإن الدعاء مخ العبادة .

العلم الحق إذن يؤدى بصاحبه إلى التعرف على آيات الله فى الكون والإنسان ، وهو بهذا يقود الإنسان إلى الله ويصله به ، ويصبح العلم محققاً للغاية من خلق الإنسان التى حددها سبحانه وتعالى فى قوله :

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ . [الذاريات : ٥٦].

ومفهوم العبادة فى الإسلام لا يقتصر على الصلة بين الإنسان وربه كما هو الحال فى الأديان الأخرى – وإنما يتضمن معانى أوسع نطاقاً تمتد إلى مختلف جوانب الحياة تحقيقاً لوظيفة الإنسان كخليفة لله فى الأرض . وهنا تأتى قيمة العلم كطريق لتحقيق العبادة بهذا المعنى الشامل . فالتعرف على آيات الله فى خلقه يؤدى كما بينا إلى توثيق صلة الإنسان بربه كما يؤدى به أيضاً إلى معرفة خصائص هذه المخلوقات للانتفاع بها فى عمارة الكون الذى استخلف فيه . وهكذا يصبح معنى العبادة فى الإسلام كما يحددها كاتب معاصر (أحمد إبراهيم مهنا : ٩٣) كما يلى :

« إن العبادة التى من أجلها خلق الإنسان فى هذه الحياة هى السير فى الطريق التى تؤدى إلى تحقيق خلافته عن الله فى الأرض . ومن لوازم ، هذا – بعد الإيمان بالله – الضرب فى الأرض والتعاون مع

الغير وأداء الواجب ، والمحافظة على حقوق الآخرين » .

وبهذا تتحقق للعلماء تلك المكانة الرفيعة التى خصهم بها الله تعالى فى كتابه الكريم حيث يقول :

﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ .
[آل عمران : ٧].

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ ﴾ .
[آل عمران : ١٨] .

﴿ لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ ﴾ .
[النساء : ١٦٢] .

﴿ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ ﴾ .[الحج : ٥٤].

﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِى صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾. [العنكبوت : ٤٩].

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ﴾.
[الروم : ٥٦].

﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِى أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ﴾ . [سبأ: ٦].

﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ . [غافر: ٨٣].

﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ . [المجادلة: ١١].

كما يحقق وصف الرسول الكريم لهم بأنهم ورثة الأنبياء .

وفى هذا الصدد يبدو مهماً أن نعرض موقف بعض الكتاب الإسلاميين من فهم المقصود من الآية القرآنية الكريمة التى تشير إلى العلماء الذين يخشون الله ، والحديث النبوى الشريف الذى يشير إلى العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء ، ففى رأيهم أن العلماء المقصودين بذلك هم « علماء الدين وحدهم » . ويشير إلى ذلك صراحية وهبة الزحيلى (١٩٧٨) لأن الذين يخشون الله من « علماء المادة » هم قلة فى رأيه ، لأن أوصاف العلماء المذكورة فى الآية القرآنية الكريمة لا تنطبق عليهم - كما يقول ، فهى تشير إلى تلاوة القرآن وإقامة الصلاة ، والإنفاق سراً وعلانية . وقبل أن نناقش هذا الرأى نذكر الآيات كاملة . يقول الله تعالى :

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ ﴾ [فاطر: ٢٧ - ٢٩].

ويعقب عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) على هاتين الآيتين بقوله أن خشية العلماء لله سبحانه وتعالى جاءت بعد أن ذكر الله إشارات وأمثلة لما تناولته المباحث الحديثة فى

علوم الجيولوجيا والبيئة والوراثة والنبات والحيوان والأجناس البشرية . وسوف نوضح فيما بعد أن هدف الباحثين فى هذه العلوم المادية – كما يسميها الزحيلى – هو التعرف على آيات الله فيها والكشف عن سننه التى تحكمها ، وهذا يؤدى إلى شعور هؤلاء الباحثين بالخشية من الخالق العظيم . ولا يوجد فى النص القرآنى المعجزة إشارة إلى حرمان المؤمنين من علماء الطبيعيات والكونيات من نعمة الخشية من الله وقصرها على رجال الدين ، على النحو الذى أشار إليه الزحيلى . « فضلاً عن أن ما جاء فى هذه الآية الكريمة جاء بصيغة تقرير خبرى جديد تتصدره (إن) للتوكيد والابتداء » (عبد الحافظ حلمى محمد ، ١٩٨٢) أى أن الإشارة إلى تلاوة القرآن وإقامة الصلاة والإنفاق سراً وعلانية قد تكون إشارة جديدة لا تمتد بالضرورة إلى الآية السابقة عليها ، فإذا امتدت – كما فهم الزحيلى – فهى تشير صراحة فى هذه الحالة إلى علماء الطبيعيات والكونيات . وتمتد – والله أعلم – إلى علماء العلوم الإنسانية والاجتماعية . إن مطالعة آيات الله فى العالم المادى والعالم الإنسانى تزيد العالم إحساساً بعظمة الله وقدرته (فتحى رضوان ، ١٩٧٢) . وبهذا تتبدى علاقة العقيدة بالعلم ، ومنه العلم الطبيعى (جمال الدين عطية ، ١٩٨٨) وليس العلم الإنسانى والاجتماعى استثناء من ذلك .

وكلما تقدمت هذه العلوم تجلت عظمة الخالق بشكل أكبر وأوضح .

يقول الراغب الأصفهانى فى كتابه (مقدمة التفسير) :

« إن القرآن ... وإن كان فى الحقيقة هداية للبرية فإنهم لن يتساووا فى معرفته ، وإنما يَحْظَوْنَ به بحسب درجاتهم واختلاف أحوالهم . فالبلغاء تغرف من فصاحته ، والفقهاء من أحكامه ، والمتكلمون من براهينه العقلية ، وأهل الآثار من قصصه ما يجهله غير المختص بفنه ، وقد عُلِمَ أن الإنسان بقدر ما يكتسب من قوته فى العلم تتزايد معرفته بغوامض معانيه » .

ويعقب عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) على ذلك بقوله : « إن علماء العلوم الطبيعية ليسوا بدعا من بين هؤلاء الذين ذكرهم الأصفهانى » ونضيف إلى هذا القول أن علماء العلوم الاجتماعية والإنسانية ليسوا أيضاً بدعا فى ذلك .

أهداف علم النفس من الوجهة الإسلامية :

فى ضوء مناقشاتنا السابقة يمكن أن نحدد أهداف علم النفس – كغيره من العلوم – من الوجهة الإسلامية على النحو الآتى :

(١) الوصف : التعرف على آيات الله :

لقد أشرنا إلى أن القرآن الكريم يدعو الإنسان إلى التعرف على آيات الله فى خلقه فى الآفاق والأرض والنفس . وقد حفل

كتاب الله بالإشارة إلى هذه الآيات . ويتخذ القرآن أساليب بلاغية فى دعوة الإنسان للنظر فى آيات الله ومطالعتها وتدبرها . ويصنف عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) هذه الأساليب القرآنية فى ثلاثة فئات هى :

(أ) الأمر المباشر : ومن ذلك قوله تعالى :

﴿ قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ . [يونس : ١٠١].

(ب)الحض الجميل : ومن ذلك قوله سبحانه :

﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية : ١٧ – ٢٠].

(جـ) التقرير القاطع : ومن ذلك قوله جل وعلا :

﴿ أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾ . [الأعراف : ١٨٥].

وهذه الصيغ القرآنية – على اختلافها – تعد بالنسبة للمؤمن أمراً وفريضة وتكليفاً . فالتعرف على الآيات الإلهية فى الكون والإنسان شأنها شأن « العبادات المفروضة وكسب المعارف الإلهية وتهذيب النفس وخدمة الخلق والسعى فى تقدم المجتمع الإسلامى » (جمال الدين عطية ، ١٩٨٨) هى جميعاً من ألوان العبادة .

وإذا كانت معرفة آيات الله فى خلقه فريضة وتكليفاً فلابد أن تتفاوت مستويات هذه المعرفة بتفاوت مستويات البشر . وهى تمتد من النظر الفطرى البسيط عند الأمى إلى النظر المتأمل المتعمق لدى العالم المتخصص . وبالطبع فإن العالم يكون أقدر على إدراك جلال القدرة الإلهية فى الخلق ؛ ومن ثَمَّ كانت خشيته العميقة للخالق سبحانه وتعالى ، كما بينا من قبل . وجميع هذه المستويات مطلوبة ؛ فكل ميسر لما خلق له ، كما أنه سبحانه وتعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها وقدرتها . وبالطبع فإن التأمل العميق فى آياته لا يستطيعه إلا القادر عليه . وعلى هذا فإنه إذا كان النظر البسيط فرض عين فإن التعرف العميق لدى المتخصصين « فرض كفاية عليهم ، كما أنهم مكلفون أيضاً بتبصير غيرهم بعلومهم ، وما انتهى إليه نظرهم ، فقد أُمِرْنا أن نتعلم ونعلم ونهينا عن كتمان العلم» (عبد الحافظ حلمى محمد ، ١٩٨٢) .

والتعرف على آيات الله فى خلقه على مستوى العلم المتخصص لا يتحقق إلا بالوصف الجيد الدقيق لها . ومن هنا يحتل الوصف مكانة أولى بين أهداف العلم فى الإسلام ، ومنه علم النفس بالطبع .

وللوصول إلى التعرف على الآيات الإلهية فى ميدان محدد هو علم النفس يسعى هذا العلم إلى تحقيق هدف أساسى يبدو تقليدياً إلا أنه فى إطار المنظور الإسلامى الذى نتناوله فى هذا البحث تصبح له صبغة إسلامية ، وهو الوصف . والوصف العلمى يعتمد فى جوهره على الملاحظة التى هى فى جوهرها عملية تحليلية بالمعنى الذى بيناه فى بداية هذه الدراسة . وقد تكون الملاحظات مباشرة حين تكون الآية (الظاهرة النفسية) من النوع الذى يمكن تناوله تناولاً كاملاً بالملاحظة الحسية ، وقد تكون غير مباشرة حين تنسج الآية (الظاهرة النفسية) من آثارها ونتائجها وعلاماتها ومؤشراتها . وفى الحالتين تكون المؤشرات القابلة للملاحظة المباشرة التى تستخدم فى التسجيل والوصف والقياس من نوع « معطيات الحس » والاقتران الجميل فى القرآن الكريم بين الإيمان والعمل الصالح مرشدنا فى ذلك ، فالعمل الصالح بالطبع يدخل فيما يمكن أن يلاحظ مباشرة ، أما الإيمان فلا يخضع للملاحظة المباشرة ، وقد يستنتج من العمل الصالح .

ومن الملاحظات الجزئية المباشرة وغير المباشرة يمكن للوصف أن يترق إلى مستوى من التعميم يشمل ما يسمى بناء المفاهيم concepts والتى تدل على فئات من هذه الملاحظات الجزئية يتم تصنيفها وعنونتها على أساس خصائصها المشتركة . وحينئذ تظهر القوائم والجداول التصنيفية taxonomical المورفولوجية morphological (أشهرها فى الكيمياء جدول منذليف) . وتوجد فى علم النفس الحديث قوائمه وجداوله أيضاً ، لعل أشهر تصنيفات الدوافع الانفعالية وفئات القدرات العقلية وسمات الضخصية . وقد استخدم فى كثير من التصنيفات منهج التحليل العاملى – وهو كغيره من المناهج مقبول فى الإطار الإسلامى كما سنبين فيما بعد . إلا أن ما يهمنا ونحن نتحدث عن الوجهة الإسلامية لعلم النفس أن نتأمل القوائم والجداول الحالية لهذه الظواهر النفسية فى إطار إسلامى ناقد ، لنتوصل إلى تصنيف يتفق مع ما جاء فى كتاب الله وسنة نبيه الكريم .

وقد بذل أحد الكتاب الإسلاميين المعاصرين (نديم الجسر : ١٩٧١) محاولة جادة فى سبيل تصنيف دوافع السلوك كما وردت فى القرآن الكريم ، ونحن فى حاجة إلى جهود مركزة مزكاة فى هذا السبيل ، ويمكن الاستفادة فى هذا الصدد من الجهود التى بذلت من جانب بعض علماء النفس فى بناء علم نفس إسلامى والتى تناولناها بالتفصيل فيما سبق من هذا البحث .

وقد حظيت النفس الإنسانية بالجانب الأعظم من الآيات التى يشير إليها القرآن الكريم ، والتى يتطلب التعرف عليها سواء على المستوى الفطرى البسيط أو على المستوى العلمى المتعمق المتخصص فى علم النفس . ونكتفى ببعض الأمثلة حول النمو الإنسانى والتى كانت محل اهتمامنا فى الفترة

الأخيرة (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) .

يقول الله تعالى فى خلق الإنسان :

﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾ . [الطارق : ٥ — ٧] .

﴿ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴾ . [القيامة : ٣٧] .

﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴾ . [السجدة : ٨].

وهذا الماء الدافق ، والمنى الذى يمنى ، والماء المهين هو المنى الذكرى ، وهو آية عظمى من آيات الله .

إلا أنه لا يكفى وحده لتكوين الإنسان جنيناً فى رحم الأم . ولهذا أشار القرآن إلى النطفة باعتبارها المادة التى يتم منها هذا التكوين . وقد وردت كلمة « نطفة » فى القرآن فى اثنى عشر موضعاً ومنها قوله تعالى :

﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴾ .

[يس ٧٧] .

وهذه النطفة آية أخرى من آيات الله . وقد تكون مذكرة أو مؤنثة حسب الحديث الشريف . فقد أورد مسلم فى مسنده أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال لليهودى الذى سأله من أى شىء يكون الإنسان ؟ « يا يهودى : من كل يخلق من نطفة الرجل ونطفة المرأة » .

والنطفة المذكرة (الحيوان المنوى) والنطفة المؤنثة (البويضة الأنثوية) يندمجان معاً ليتكون من كل منهما نطفة جديدة مخصبة هى التى يسميها علم الأجنة « اللاقحة » أو « الزيجوت » . ويعبر القرآن الكريم عن هذه العملية تعبيراً معجزاً : « بالنطفة الأمشاج » ، يقول الله تعالى :

﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ .. ﴾ . [الإنسان : ٢].

ومن الآيات الإلهية الأخرى فى مجال النمو الإنسانى : القرار المكين ، العلقة ، المضغة ، تكوين العظام واللحم ، وهى جميعاً مما يعكف على وصفه علم الأجنة وعلم نفس النمو فى الوقت الحاضر ، وقد تناولنا هذه المسألة من وجهة نظر علم النفس فى موضع آخر (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) .

(٢) التفسير : الكشف عن سنن الله :

إذا كان العلم فى الإسلام عبادة يتقرب بها العالم إلى الله من خلال التعرف على آياته أولاً من خلال وصفها وصفاً دقيقاً محكماً كما بينا ، فإن سبيله إلى ذلك بعد الوصف أن يسعى للكشف عن سنن الله فى مخلوقاته . وسنة الله هى ما جرى به نظامه فى خلقه . وليس من قبيل المصادفة أن أطلق رواد العلم فى الإسلام على بعض العلوم ،

مثل علم الفيزياء ، بأنه « علم الكشف عن سنن الله فى الكون » (عبد الحليم محمود ، ١٩٧٤) . وفى علم النفس يكون هدفنا أيضاً الكشف عن سنن الله فى سلوك الإنسان ، ومع كشفنا لكل سنة منها نوجه الكشف إلى مجهولات أخرى لكشفها .

وقد نبه القرآن الكريم إلى وجود سنن إلهية تحكم الكون والنفس والمجتمع ، وأورد أمثلة منها ، وحث على استخدام وسائل المعرفة المختلفة للكشف عن المزيد منها . وبالطبع فإن ما يهمنا فى هذا البحث تلك السنن المتصلة بالنفس نذكر منها بعض الأمثلة الآتية التى تنتمى إلى علم نفس النمو .

يقول الله تعالى :

﴿ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَيْبَةً ﴾ .

[الروم : ٥٤] .

﴿ فَإِذَا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ . [النور : ٥٩] .

﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً ﴾ .

[النساء : ٦] .

﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِى أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ﴾ . [الأحقاف : ١٥] .

﴿ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾ .

[الحج : ٥].

﴿ وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِى الْخَلْقِ .. ﴾ . [يس : ٦٨] .

ويمكن القول أن تاريخ العلم مساره وتطوره ما هو إلا محاولات تراكمية متتابعة للكشف عن هذه السنن الإلهية باستخدام أفضل الطرق المتاحة فى كل عصر . وبالطبع تشمل هذه الطرق وسائل البحث وأدواته . وبمنطق الإسلام تصبح طرق البحث فى علم النفس - إذا توافرت فيها الضوابط التى سنشير إليها فيما بعد - مقبولة ، ابتداء من منهج الرواية (أو المنهج القصصى anecdotal) الذى شاع فى المؤلفات المبكرة ككتاب الأذكياء لابن الجوزى الذى أشرنا إليه - حتى الاستبطان والتجريب الموضوعى والقياس كما تستخدم جميعاً فى وقتنا الحاضر .

وبالنسبة للمنهج التجريبى خاصة - الذى تعرض للنقد الشديد من بعض الكتاب الإسلاميين كما بينا فى مطلع هذا البحث - فإنه من صميم العلم كما يحدده الإسلام . فالإسلام لا يكتفى بالتفكير النظرى المجرد . وقد دحض محمد إقبال (عن فتحى رضوان ، ١٩٧٢) بأدلة تاريخية حاسمة الزعم بأن أوربا هى التى استخدمت المنهج التجريبى . فقد تلقى روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤م)

دراسته فى جامعة الأندلس ، وقرأ لابن الهيثم أحد أعلام التجريب المسلمين الذين شهد الغرب بفضلهم .

إلا أن حدود وسائل المعرفة والبحث عند الإنسان – حواسه وعقله – وقصور مناهجه ونقص أدواته (وهذا ما سنشير إليه فيما بعد) تجعله يعجز عن الكشف « بيقين » كامل وبموضوعية مطلقة عن سنن الله ، وكل ما تعينه عليه هذه الوسائل والمناهج والأدوات أنها توصله إلى ما يمكن أن نسميه قوانين العلم Laws . وهذه القوانين يمكن النظر إليها من الوجهة الإسلامية على أنها صيغ يعبر بها العلماء عن هذه السنن فى حدود الممكن ، وهى فى جوهرها بنى معرفية بشرية cognitive structures قابلة للتطوير والتحسين والتعديل ، ولو أن بعضها على درجة من الثبوت النسبى . إلا أن هذه القوانين ليست بالطبع هى سنن الله . فهذه القوانين متغيرة وبعضها يثبت بطلانه فى مراحل تاريخية متتابعة بينما سنن الله فى خلقه ثابتة . وهنا يجب أن ننبه إلى أن سنن الله – كما جاءت فى القرآن الكريم – يجب أن تكون حكماً لا محكوماً عليها . وقد اتجه بعض علماء الإسلام إلى رفض الاتجاه« إلى تفسير بعض الآيات عند حدوث ظاهرة علمية أو تقرير نظرية لم ترتفع إلى مستوى القانون بما يتلاءم مع تلك الظاهرة » (أحمد إبراهيم مهنا ، ب . ت) ، إلا أننا نذهب إلى أبعد من ذلك فنرفض أى اتجاه يوحد أو يطابق مطابقة تامة بين سنة الله وقانون العلم . فهذا القانون فى أحسن حالاته ما هو إلا تقريب تتابعى لسنة الله . إلا أنه سيبقى أبداً التحديان الأساسيان اللذان يقف أمامهما العلم عاجزاً وهما تحدى الخلق وتحدى الغيب . ويبدو لنا أن عجز الإنسان عن الوصول إلى الكشف الكامل والنهائى عن سنن الله فى خلقه يتفق مع خاصية التحدى هذه مادامت سنن الله هى الأنماط الجوهرية لكينونة المخلوقات وصيرورتها .

وإذا أردنا أن نستخدم لغة فلاسفة العلم المحدثين – ومنهم بنجـــى (Bunge, 1979) – مع بعض التصرف ، لقلنا أن قوانين العلم ما هى إلا الإسقاطات غير الكاملة لسنن الله على المستوى المعرفى ، وهى لا تتداخل كلية ، ولا تتطابق تماماً مع هذه السنن بحكم التحسن التدريجى الذى يطرأ على القوانين العلمية النسبية الاحتمالية (كعمليات بشرية) فى مقابل الثبات البديهى المطلق لسنن الله (كقوانين إلهية) . وهذا التداخل الجزئى أو بالأحرى ما يمكن أن يسمى الارتباط غير الكامل بين السنن الإلهية والقوانين العلمية دليل على النقص البشرى فى مقابل الكمال الإلهى . ويتمثل هذا النقص عند الإنسان فى الخطأ والنسيان والإكراه وعدم النضج والزيغ والتعجل والظن والهوى والسطحية وغيرها مما أشار إليه القرآن الكريم والأحاديث

النبوية الشريفة فى وصف السلوك الإنسانى . وبالإضافة إلى ذلك فإن عدم التطابق بين سنن الله وقوانين العلم إنما هو نتيجة لطبيعة القانون العلمى ذاته – الذى يكون فى بدايته فرضاً يتم اختياره والتحقق منه عدة مرات . وهو يعبر عن إعادة بناء معرفى للحقيقة وليس انعكاساً لها ، أو بعبارة أخرى نقول إن هذا القانون العلمى هو عملية بناء نموذج للحقيقة أكثر منه عملية محاكاة لها . ولذلك كله فإن صدق القانون لا يصل أبداً إلى الدقة التامة أو اليقين المطلق التى هى طبيعة السنة الإلهية التى تتعالى عن كل نقص .

ومرة أخرى فلكى نصل إلى القوانين العلمية فى ميدان علم النفس بحيث تكون هذه القوانين تقريبات للسنن الإلهية فى سلوك الإنسان ، يسعى هذا العلم إلى تحقيق هدف يبدو تقليدياً أيضاً ، إلا أنه فى إطار الوجهة الإسلامية التى نطرحها فى هذا البحث تصبح له صبغة إسلامية ، وهو هدف التفسير . وبالطبع فإن قوانين العلم تتعدى حدود الملاحظة والإدراك الحسى ، وحدود التصنيف معاً ، وهما ما يسعى إليه هدف التعرف على آيات الله بالوصف . ويبدأ القانون حين يتم الربط بين مفهومين أو أكثر بعلاقة من نوع ما . وينشأ عن ذلك تكوين ما يسمى المبادىء أو التعميمات أو القواعد . ويلعب الدور الأعظم فى بناء القوانين فى هذا المستوى عمليات معرفية راقية عند الإنسان كالاستنباط ، وتستخدم مناهج فى التفكير متميزة كالمنهج الفرضى الاستنباطى ، كما قد يتم تركيب عدة علاقات من هذا القبيل لبناء ما يسمى الأنساق أو النظم أو المنظومات Systems .

وقد تكون قوانين العلاقات هذه محض قوانين وصفية (أو ما يمكن أن نسميه قوانين لا تفسيرية) وأغلب قوانين الإدراك فى علم النفس من هذا القبيل . إلا أن كثيراً من قوانين العلاقات يعد من النوع التفسيرى أى يهتم بالعوامل factors (التى تتضمن مبدأ الاقتران أو الارتباط) أو الأسباب reasons . والأسباب فى العلم من نوعين : شروط conditions (وهى الأسباب الضرورية necessary) ، وعلل causes (وهى الأسباب الكافية sufficient) .

وحين يحقق العلم هدف التفسير فإن ذلك يقوده إلى هدفين آخرين يعتمدان عليه هما التحكم control والتنبؤ prediction . إلا أن التحكم والتنبؤ ليسا مشابهين من الوجهة الأبستمولوجية للتفسير (أو الوصف) ، لأنهما يتضمنان قدراً أكبر من عدم اليقين . فالأوصاف لا تكون كاملة أبداً والتفسيرات ليست نهائية مطلقاً ، ولعدم اكتمال الوصف والتفسير ينشأ قدر كبير من عدم اليقين عند التحكم والتنبؤ

اللذين يعتمدان عليهما . وبالإضافة إلى ذلك فإن التحكم والتنبؤ من خصائصهما العجز فى كثير من الأحيان عن الإدراك القبلى لما يمكن أن يحدث من جديد وهام وغير متوقع . وحكمة الإنسان فى أغلبها هى من نوع الإدراك المتأخر hindsight (أى بعد انقضاء الأحداث) أكثر منها من نوع بعد النظر foresight (أى قبل حدوثها) .

وفى جميع الأحوال فحين تصبح قوانين العلم تفسيرية فأنها تتضمن قدراً من الخطأ سواء كانت هذه القوانين لا سببية (عاملية) أو سببية (شرطية أو علية) . وقد تدخل على القوانين اللاسببية - حين تستخدم فى أغراض التحكم والتنبؤ - بعضُ التعديلات التى تتضمن مكونات سببية لم تكن فيها . وفيها يتم المعالجة فى بعض المتغيرات المرتبطة بالقانون موضع الاهتمام ، بشرط أن تكون العلاقة واضحة وتكون مجموعة المتغيرات تحت المعالجة التجريبية من قبيل « الأسباب » ، فإذا تغيرت قيمتها بطريقة معينة ينتج أثر معين على نحو ثابت وبطريقة متميزة دون إحداث تأثير له قيمته فى « السبب » . إلا أن هذا لا يكفى للقول بأن القانون اللاسببى أصبح يعبر عن علاقة سببية إلا إذا كانت العلاقة ذات اتجاه واحد uniderectionality وليست من النوع الذى يمكن قلبه أو عكسه reversible (أى علاقة ذات اتجاهين) . فإذا عولج الأثر على أنه « سبب » وأدى إلى نتيجة مختلفة كانت العلاقة من النوع الأول (أى ذات الاتجاه الواحد) ، أما إذا أدت هذه المعالجة إلى نفس النتيجة ظلت العلاقة من النوع الثانى (أى ذات الاتجاهين) .

والواقع أن معظم قوانين علم النفس التى تنتمى إلى هذه الفئة ليست من النوع السببى ؛ لأن معظم الارتباطات من نوع الاعتماد الوظيفى المنتظم ، أى أنها لا تتغير إذا حل « السبب » و « الأثر » كل منهما محل الآخر . ومن أمثلة ذلك العلاقة بين القلق والتحصيل المدرسى ، وقوانين التعزيز بصيغها المختلفة فى التعلم .

وإذا كانت القوانين السببية نادرة فى علم النفس ، فالأكثرُ ندرة القوانينُ العلية causal . فمعظم بحوثنا - وفى حدود إمكاناتنا البشرية ووسائلنا فى المعرفة والبحث والاكتشاف - لا تتعدى - وفى حالات نادرة - حدودِ العلاقات الشرطية (أى تحديد الأسباب الضرورية) أما صياغة العلاقات العلية (أى تحديد الأسباب الكافية) فيبدو لنا أنها تتعدى حدود النطاق البشرى - ليس فى البحوث النفسية وحدها وإنما فى مختلف فروع العلم والمعرفة . وهذا هو السبب فى أن جهود العلم فى مختلف العصور هى سعى نحو « كمال » المعرفة (فى صورة علاقات عِلية)

وليست وصولاً إليه ، وهذا هو جوهر طبيعة العلية أو السببية فى العلم والتى أدى عدم التنبه إليها إلى مشكلات حادة فى فلسفة العلم لا يتسع المقام لتناولها .

ولتلخيص مناقشاتنا السابقة عن السنة الإلهية والقانون العلمى السيكولوجى (وغيره) نقول أن القانون العلمى بمستوياته المختلفة التى بيناها إنما هو فى جميع الأحوال محاولة بشرية قد تصيب وقد تخطىء فى اكتشاف السنة الإلهية .

وسائل الإنسان للتعرف على آيات الله (الوصف) والكشف عن سننه (التفسير) :

يستخدم الإنسان فى التعرف على آيات الله وفى الكشف عن سننه ما زوده سبحانه وتعالى به من نعم وخاصة الحواس والعقل ، والأبستمولوجيا الإسلامية فى وجهتها المتوازنة لا تحدث تضاداً بين الحواس والعقل كما فعلت نظريات المعرفة على مر العصور والتى أدت إلى ظهور المدارس الإمبريقية فى مقابل المدارس العقلية (أو العقلانية) . ففى الإسلام تتكامل وسائل المعرفة تحقيقاً لإحدى غايات العلم وهى شكر الله على أنعمه ، والشكر من ألوان العبادة .

يقول الله تعالى :

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ .

[النحل : ٧٨].

﴿ وَهُوَ الَّذِى أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ ﴾ .

[المؤمنون : ٧٨].

كما اعتبر وسائل المعرفة مسئولية فى قوله تعالى :

﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ﴾ .

[الإسراء : ٣٦].

والمسئولية تعنى ـ والله أعلم ـ حسن لاستخدام كما تعنى الوعى بنقائص هذه الوسائل . وبالطبع فإن وسائلنا البشرية هى بفطرتها محدودة ومعرضة للوقوع فى أخطاء الضعف أو القصور أو النسيان أو الخداع . وقد أشرنا إلى هذه المسألة فى حديثنا عن اليقين والموضوعية فى مطلع هذا البحث ، وجوهرها أن الإنسان ليس معصوماً من الخطأ . ومهمة العلم أن يرشد إلى الصواب فى حدود إمكانات البشر الحسية والمعرفية . وفى الإسلام أن من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد بشرط صدق النية وخلوص المقصد . ومن الأدعية القرآنية المأثورة **﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾** .

[البقرة : ٢٨٦] .

ومن الأحاديث المشهورة قول الرسول الكريم : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان

وما استكرهوا عليه » .

وقد وضع القرآن الكريم مجموعة من الضوابط لوسائل المعرفة البشرية تعين الإنسان على الاقتراب من الصواب . وقد لخص على عبد العظيم (١٩٧٣ : ٦٩ - ٨٣) هذه الضوابط تلخيصاً طيباً يمكن أن يعد مدخلاً لمناهج البحث فى العلم عامة ، وفى علم النفس خاصة ، نذكر أهمها فيما يلى :

(١) التجرد من الميول والأهواء عند الباحث العلمى ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ ﴾
[القصص : ٥٠]
ويشتمل هذا التحيز المسبق لنظرية أو مذهب أو اتجاه .

(٢)التثبت قبل إصدار الحكم فى مسألة علمية ، وهذه القاعدة الذهبية هى التى يستخدمها الباحثون فى مختلف ميادين المعرفة ، والتى تسمى القابلية للاستعادة أو التكرار ، كما تتضمن قاعدة الموضوعية باعتبارها الاتفاق النسبى بين الملاحظين . وقد أمر الله صراحة بألا تبنى الأحكام على مجرد الظنون ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي عَنِ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ .
[النجم : ٢٨].

(٣) التعمق فى دراسة الخصائص الثابتة نسبياً والأكثر عمقاً وعدم الوقوف عند المظاهر الشكلية أو الظواهر السطحية أو الصفات العارضة فإنها كثيراً ما تخدع الباحث . وقد أخذ الله تعالى على المدعين أنهم ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ .
[الروم : ٧].

(٤) العبرة فى البحث العلمى بالكيف لا بالكم . وهذا المبدأ مفيد لنا فى العالم الإسلامى ، ومعظم دوله من فئة المجتمعات النامية ، فى مواجهة ما تشهده من انفجار معرفى وثورة فى المعلومات . والاهتمام بالكيف يكاد يكون خاصية إسلامية متميزة يحددها قول الله فى وصف الناس عامة ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾
[الحجرات : ١٣] ، وقياساً على ذلك نقول إن الأفكار الجيدة من الوجهة الإسلامية أفضل وأجدى كثيراً حتى ولو كانت قليلة العدد من الأفكار الأقل جودة حتى ولو كانت كثيرة .

(٥) البعد عن الغرور فإن غرور العلماء منزلق خطير قد يحيد بهم عن الطريق السوى . يقول الله تعالى : ﴿ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴾
[النجم : ٣٢]
والتواضع سمة هامة للعالم المسلم ، لأنه يدرك بحق أن العلم لا يدرك كله ، ولذا تخفى على أعظم العلماء بعض جوانب المعرفة . يقول الله تعالى فى ذلك :

﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ .
[الإسراء : ٨٥].
﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ .
[يوسف : ٧٦].

(٦) التأنى فى الحكم ومقاومة الميل الفطرى عند الإنسان للتعجل . وقد أوصى الله سبحانه وتعالى رسوله بالأناة عند تلقى القرآن الكريم فقال : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ [القيامة : ١٦] . كما قال تعالى : ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴾ [طه : ١١٤].

(٧) الوقوف عند حدود ما نعلم . ومن العبارات الهامة التى كان يرددها كثيراً أقطاب السلف الصالح « الله أعلم » . يقول على عبد العظيم (١٩٧٣ : ٧٩) : « الراسخون فى العلم يبذلون جهودهم فى البحث فإذا لم يصلوا إلى نتيجة محددة استعانوا بغيرهم أو تركوا أبحاثهم لتتممها الأجيال القادمة ، وكثيراً ما تختفى الحقائق ولا تلوح إلا بعد أجيال وأجيال وبعد أن يشترك فيها علماء من كل جيل ومعنى ذلك أن العالم المقتدر هو الذى لا يتعسف فى تفسير نتائجه أو يحملها ما لا تحتمل . وقد ضرب الله سبحانه المثل بقول عيسى عليه السلام : ﴿ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِى أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ﴾ .
[المائدة : ١١٦].

(٨) العودة إلى الصواب والاعتراف بالخطأ إذا تبين الحق . وقد مدح الله المؤمنين بأنهم إذا أخطأوا لم يتمادوا فى أخطائهم ﴿ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ .
[آل عمران : ١٣٥].

أوجه استخدام العلم من الوجهة الإسلامية :

إذا كان الهدفان الرئيسيان للعلم هما التعرف على آيات الله فى خلقه والكشف عن سننه فيها ، فإن الأمر لا يتوقف عند مجرد « التعرف » و « الكشف » ، أى حدود ما يسمى فى عصرنا « العلم للعلم » . وأكثر صفات العلم شيوعاً فى الإسلام وصفه بالنفع . فقد روى عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قوله : « نعوذ بالله من علم لا ينفع » ، وقوله : « اللهم انفعنى بما علمتنى وعلمنى ما ينفعنى » .

ويشير جمال الدين عطية (١٩٨٨) بأنه لا يوجد علم « مذموم فى ذاته » . والذم لا يأتى إلا للاستخدام السيىء للعلم ، أو بسبب ضرره أو عدم نفعه . وعلى ذلك فإن العلماء فى الوجهة الإسلامية للعلم لابد أن يكونوا على درجة كافية من الوعى بأوجه استخدام العلم .

ويأتى على رأس الاستخدامات جميعاً أن

يكون العلم عبادة بالمعنى الذى تناولناه من قبل . فالعالم الذى نعيش فيه ، والبشر الذين يحيطون بنا هم « آيات للخالق » ، والنظام الموجود فى الكون من ناحية والسلوك الإنسانى من ناحية أخرى « دليل على المنظم المدبر » . والتعرف على آيات الله والكشف عن سننه من أهم السبل التى حثنا عليها القرآن الكريم « لمعرفة الله والوصول إلى عظمته » . وبهذا يصبح العلم وسيلة « للتقرب إلى الله وكسب رضاه » .

وإذا كان الله تعالى قد عبر عن علامات قدرته فى خلق الكون والإنسان بأنها « آيات » فإنه يصف القرآن الكريم أيضاً بأنه « آيات » يقول الله تعالى :

﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ﴾ .

[البقرة : ٩٩].

وهكذا تكون علامات قدرته سبحانه « متلوة » فى القرآن الكريم و« مجلوة » فى مخلوقاته ، ولذا يرى بعض المفسرين أن قوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ يحتمل الآية فى كتاب الله والآية فى خلقه . وهذا الربط الوثيق بين « آيات » الله فى كتابه الخالد وآياته فى الكون والإنسان ، دعا أحد الكتاب المعاصرين (١٧٣ : ٧) إلى القول بأنه « لو كان القرآن عالما محسوسا لكان هذا الكون العجيب . ولو كان الكون كتاباً متلواً لكان هو هذا القرآن ، فكلاهما كتاب الله البين وكلماته الكريمة » . يقول الله تعالى فى وصف القرآن الكريم :

﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ ﴾

[الرعد : ٣١] .

ويقول الرسول الكريم فى وصفه أيضاً فى حديث طويل بأنه :

« كتاب الله تبارك وتعالى فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قسمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ونوره المبين والذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم وهو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسنة ، ولا تتشعب معه الآراء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يمله الأتقياء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه » .

والقرآن الكريم فى دعوته إلى طلب العلم والتعرف والكشف عن عالم الكون وعالم الإنسان يضم فى نفس الوقت الكثير من الإشارات إلى ظواهر هذين العالمين . وقد دفع ذلك فريقاً من العلماء المسلمين إلى البحث عن « الإعجاز العلمى للقرآن الكريم » . وهو موضوع له تاريخ طويل لا يتسع المقام لعرضه .

وبإيجاز نقول أن أحد أوجه استخدام العلم – ومنه علم النفس – أن يكون فى

«خدمة القرآن الكريم» أو ما يسميه عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) « الخدمة العلمية لتفسير القرآن الكريم » . وهنا يجب أن نشير إلى أمرين هامين :

أولهما : أن كتاب الله ليس دائرة معارف علمية تتضمن تفاصيل حقائق العلم . وما يتضمنه منها هو على سبيل تأكيد رسالته ككتاب دعوة وهداية وإرشاد ، ولو كانت كل حقائق العلم متضمنة فيه ما دعانا الله سبحانه وتعالى إلى مزيد من الكشف عنها .

ثانيهما : يجب ألا تحمل كلمات القرآن الكريم ما لا تحمله من معانى ، كما يجب عدم إقحامه فى التفاصيل الجزئية لنتائج البحوث والمخترعات .

والاستخدام الأمثل للعلم فى خدمة القرآن الكريم أننا لو قرأنا فيه ما يشير إلى آيات كونية أو إنسانية كإشارات إلى النطفة أو العلقة أو المضغة مثلاً كآيات إلهية فى تكوين الإنسان ، أو إشارته إلى الضعف ثم القوة ثم الضعف والشيبة ، أو إلى بلوغ الفصال (الفطام) وبلوغ الحلم أو بلوغ السعى أو بلوغ الرشد أو الارتداد إلى أرذل العمر كسنن إلهية فى نمو الإنسان يمكننا أن نظهر ما كشفته وما تزال تكشفه الدراسات الحديثة وصفاً لهذه الآيات وتفسيراً لتلك السنن مقدمين فى ذلك غاية ما بلغه اجتهاد البشر بشرط ألا يمس جوهر التفسير ، مع عدم الجزم والقطع فيما تقدم ، فالله سبحانه وتعالى أعلم بمراده فى كتابه العزيز .

وفى هذا الصدد نحن نتفق مع عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) فى أن « تبصرة المسلمين بالنواحى العلمية المتعلقة بحسن الفهم لتفسير القرآن الكريم أمر مرغوب فيه ، وعلى الأخص فى هذا الزمان » . إلا أننا نتحفظ معه فى أن هذا « لا يعنى أنه أمر مستباح لكل من اشتهاه » . فالعلم من الفروض الكفائية التى لا يتحملها إلا القادرون على حمل أمانته .

وبهذا يصبح العلم نافعاً حين تتجلى صلته بالعقيدة ويعين على حسن العبادة . إلا أن من معانى النفع للعلم فائدته المباشرة للناس . وقديماً اعتبر الفقهاء تعلم الطب وصناعة السلاح وعلوم الزراعة ومختلف الصناعات واجباً كفائياً على المسلمين وذلك لفائدة هذه العلوم لهم فى عمارة أرضهم والحفاظ على صحتهم وحياتهم والدفاع عن أنفسهم ، وذلك كله على أساس القاعدة الفقهية القائلة بـأن « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » (جمال الدين عطية : ١٩٨٨) . ويمكن أن تمتد هذه القاعدة الذهبية لتشمل جميع العلوم الحديثة ومنها علم النفس .

إلا أن علم النفس يحتل فى هذا الجانب العمل التطبيقى بعمارة الأرض منزلة خاصة . فالإنسان هو غاية هذه العمارة وهو وسيلتها فى وقت واحد . وأى معرفة صحيحة من خلال العلم بآيات الله فى سلوك الإنسان ، وكشف دقيق لسنته فيه يمكن استثمارها فى تربية وتنمية وإرشاد هذا

الإنسان بحيث يصبح أكثر قدرة وفعالية فى تحقيق هذه الغاية المثلى من استخلافه فى الأرض . ولعل ذلك يشير على وجه الخصوص إلى ثلاثة مجالات رئيسية لاستخدام المعرفة النفسية الموجهة وجهة إسلامية :

(أ) مجال التربية وفيه تتم تنشئة الإنسان المسلم .

(ب) مجال العمل والإنتاج وفيه يتم توجيه الإنسان المسلم إلى إحسان العمل وإتقانه .

(جـ) مجال الصحة النفسية وفيه يتم بناء الشخصية المسلمة وحمايتها ووقايتها من الخلل والاضطراب وإصلاح وعلاج ما تتعرض له من أمراض .

وفى جميع هذه المجالات العملية التطبيقية – وغيرها – لابد من الإحالة دائماً إلى « النموذج السلوكى الإسلامى » الذى يوجه من خلاله سلوك المسلم المعاصر . ويشير ذلك إلى مهمة خاصة لابد أن يتصدى لها علماء النفس المسلمون ، والتى تتطلب تحديد مواصفات هذا « النموذج – القدوة » من خلال مصادره الأساسية وهى :

(أ) **القرآن الكريم** : الذى حددت آياته الكريمة فى كثير من المواضع سمات هذا النموذج – القدوة ، وهو الذى يسميه القرآن « الشخصية المؤمنة » ، وتشمل هذه السمات ما يتصل بالعقيدة والعبادات والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الأسرية والنواحى الخلقية والانفعالية والعاطفية والعقلية المعرفية والحياة العملية والجوانب الجسمية (محمد عثمان نجاتى ، ١٩٨٢ : ٢١٣ – ٢١٧) مع مقارنة هذا النموذج بسمات الأنماط غير السوية التى أوردها القرآن وهى « الشخصية الكافرة » و « الشخصية المنافقة » . وبهذا يمكن الوصول إلى معرفة أكثر عمقاً عن « خصائص الشخصية المؤمنة » ، ففى العلم كثيراً ما تعرف الأشياء بأضدادها ، وتتميز الصفات بنقائضها .

(ب) **السنة النبوية المطهرة ، والسيرة النبوية الشريفة** : واللذان يسجلان كل ما صدر عن الرسول الكريم من أقوال أو أفعال أو تقارير ، كما يشملان حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وسلوكه اليومى . ومن هذين المصدرين العظيمين يستطيع علماء النفس المسلمون رسم صورة « النموذج – القدوة » للسلوك الإنسانى كما يجب أن يكون . فقد كان سلوك النبى صلى الله عليه وسلم تجسيداً حياً لمبادىء القرآن الكريم ، وكان هو عليه السلام قرآناً حياً يعيش حياة الناس اليومية ويعايشها ، كما كان « خلقه القرآن » . ويمكن أيضاً أن تمتد المهمة بعلماء النفس المسلمين إلى دراسة النماذج السلوكية التى أظهرتها « مدرسة النبوة » فى الصحابة والتابعين . ثم تتبع هذه النماذج فى كل عصور التاريخ

الإسلامى . وبهذا يصبح التاريخ الإسلامى مصدراً هاماً آخر لاشتقاق خصائص « النموذج السلوكى الإسلامى » ، مع التنبيه – عند اللزوم ولأغراض الهداية والإرشاد – إلى المخاطر التى ترتبت عن الانحراف عن هذا النموذج . مع الالتزام فى جميع الحالات « بلغة علم النفس » دون الوقوع فى شرك الخطابة والوعظ .

موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من القضايا الخلافية :

توجد فى علم النفس – كما فى غيره من العلوم – مجموعة من القضايا الخلافية احتاجت من كل « وجهة علمية » من الوجهات التى تناولته خلال القرن المنقضى أن تدلى بدلوها فيها وأن تحدد موقفها منها والتى تنتهى بها إلى وصف ما يمكن أن نسميه « بروفيل العلم » لديها . وبالطبع لا يتسع المقام لتناول موقف الوجهة الإسلامية من كل قضية من هذه القضايا بالتفصيل . وحسبنا أن نعرض « بروفيلاً علمياً » عاماً لهذه الوجهة ، فيه من « الانطباع أكثر مما فيه من التحليل ثم نتناول مسألتين على وجه الخصوص بالتفصيل هما (الطبيعة البشرية) والعلاقات بين العقل والجسم . وتوضح القائمة التالية مكونات الصورة العلمية العامة التى تتطلب تحديد الموقف من ١٨ قضية ثنائية تتضمنها قائمة روبرت واطسون الشهيرة[١] (R.I. Watson, 1967) وهى :

(١) الشعور – اللاشعور .
(٢) موضوعية المحتوى – ذاتية المحتوى .
(٣) الحتمية – اللاحتمية .
(٤) الواقعية – المثالية .
(٥) الوظيفية – البنيوية .
(٦) الاستقراء – الاستنباط .
(٧) الميكانيكية – الحيوية .
(٨) موضوعية المنهج – ذاتية المنهج .
(٩) الاتجاه الجزئى – الاتجاه الكلى .
(١٠) الأحادية – الثنائية .
(١١) الطبيعية – ما وراء الطبيعية .
(١٢) القوانين العامة – الحالات الفردية .
(١٣) الطرفية – المركزية .
(١٤) الأساسية – النفعية .
(١٥) الكمية – الكيفية .
(١٦) العقلانية – اللاعقلانية .
(١٧) الثبات – التطور (النمو) .
(١٨) السكون – الحركة .

فإذا أضفنا إلى ذلك قضيتين أخريين هامتين هما ثنائية الخير والشر فى الطبيعة البشرية ، وثنائية الفطرة والخبرة كمؤثرين فى السلوك الإنسانى يصبح عدد هذه القضايا عشرين ، شغلت المهتمين بعلم النفس سواء قبل نشأته العلمية الحديثة أو بعدها .

وبالنسبة لموقف الوجهة الإسلامية من

هذه القضايا جميعاً حسبنا أن نشير إلى أن خاصية التوازن فى النسق الإسلامى ترفض الالتزام بأحد أطراف الثنائية على حساب الطرف الآخر . « فالتوسط » سنة من سنن السلوك الإنسانى من الوجهة الإسلامية . وقد خصصنا له دراسة مستقلة سابقة (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٥) . إلا أن مفهوم التوسط فى الإسلام لا يعنى الجمع بين النقائض أو الوصول إلى حلول « وسط مُساوِمة » ، وإنما هو موقف ابتكارى يتجاوز طرفى الثنائية ويتناول القضية من منظور خاص . ولكى نوضح ذلك نعرض موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من مسألتين هامتين ، حَلَّ الإسلام إشكالية كل منهما بطريقة مختلفة ، فبالنسبة لمسألة الطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان حلها بالالتزام بأحد طرفى الثنائية وتفسير الطرف الآخر فى ضوئها ، أما بالنسبة للعلاقة بين الجسم والعقل والتى تمتد إلى نطاق أوسع لتشمل العلاقة بين المادة والروح أو الواقعى والمثالى فقد حُلت عن طريق تصور هيراركى للعلاقة بينهما ، وتحتاج كل مسألة من المسائل الأخرى الواردة فى القائمة السابقة للنظر فيها لتحديد الموقف الإسلامى منها بالطريقة التى تناسبها . وفيما يلى تفصيل المثالين اللذين اخترناهما :

(١) الطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان :

لعل أفضل مناقشة معاصرة لهذه المسألة تلك التى أجراها جعفر شيخ إدريس (١٩٧٧) وفيها ينتقد وجهة النظر الفلسفية التى تفترض أصالة الشر فى الإنسان . والتى وجدت لها بعض الصدى فى علم النفس – خاصة عند فرويد وأصحاب علم النفس الماركسى . ومن الطريف أن أصحاب هذا الاتجاه – منذ تومَاس هوبز – يرون أن الإنسان بالتربية والتزكية يتجلى عنه الشر وهذا فى ذاته يتضمن معنى أن الخير أصل الفطرة البشرية .

أما الاتجاه الثانى والذى يرى أن الطبيعة البشرية محايدة – وهو الأكثر شيوعاً فى علم النفس الحديث وخاصة منذ سيطرة الإمبريقية بصورها المختلفة – فهوما يحتاج إلى وقفة متأنية لأنه ينقسم فى جوهره إلى اتجاهين فرعيين أحدهما يمكن أن نسميه الاتجاه البيئى الذى يرفض فطرة الإنسان ويرى أن « الإنسان لا تركيب نفسى له حين يولد ، وإنما البيئة الثقافية والبيئة الحسية هى التى تصنع نفسه وتبنى من لا شيء شخصيته » . والماركسيون أيضاً ومعظم السلوكيين من أصحاب هذا الاتجاه . إلا أن الخطأ المنطقى هنا هو أن هؤلاء جميعاً يحكمون على صلاح البيئات أو فسادها فى ضوء ملاءمتها أو عدم ملاءمتها « لخير » الإنسان ، فكارل ماركس مثلاً يقول فى موضع أنه ليس للإنسان طبيعة ثابتة وما الإنسان إلا مجموعة

علاقاته الاجتماعية ، والعلاقات الاجتماعية متغيرة ، ولكنه فى وضع آخر يتهم الرأسمالية بأنها شوهت طبيعة الإنسان وجعلته شبيهاً بالحيوان . ولعله لم يفطن إلى أن هذا القول الأخير يناقض الأول ؛ لأن القول الأول ينكر أن تكون للإنسان طبيعة ثابتة والقول الثانى يفترض وجود هذه الطبيعة ويعتبرها طبيعة خيرة(٢) .

أما الاتجاه الفرعى الثانى عند أصحاب مذهب الحياد فيرى أن للإنسان فطرة وأنه ليس نتاج الخبرة وحدها كما يرى أصحاب الاتجاه البيئى ، إلا أن هذه الفطرة عندهم محايدة أيضاً بالنسبة للخير والشر . وأن الإنسان يميل إلى هذا أو ذاك بعد أن يولد إما بإرادته الخاصة أو بسبب عوامل خارجية ، ولكن هذا معناه أنه ليس فى تركيبه النفسى ما يجعل الخير ملائماً له أو الشر مناقضاً له ، أى أن «النفس الإنسانية معدة لأن ينفعل بها الخير أو ينفعل بها الشر ولا تأثير لأحد الفعلين عليها هى » . إلا أن هذا غير صحيح – كما يقول جعفر شيخ إدريس (١٩٧٧) – لأن نفس الإنسان يشقيها « الشر » ويسعدها « الخير » هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه حتى إذا كانت نفس الإنسان محايدة من حيث آثار الخير والشر فيها فإن اتجاه الفطرة المحايدة هذا يقودنا أيضاً فى النهاية إلى القول بأن فطرة الإنسان هى الخير .

وهكذا فإن « الخير فطرة الإنسان » و « الشر أمر طارىء عليه ومجاف لفطرته » ويرى جعفر شيخ إدريس (١٩٧٧) أن هذا الاتجاه هو تصور الإسلام للطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان ويسوق على ذلك الحجج التالية :

(١) فطرة الخير فى الإنسان أمر تقتضيه رحمة الله تعالى ، لأن الرحمن يعطى الخير ابتداء كرماً منه وفضلاً ثم يجازى على الإحسان إحسانا .

(٢) الله سبحانه وتعالى الذى خلق الجسم الإنسانى فى أحسن تقويم وخلق له كل ما يناسبه هو الذى خلق النفس الإنسانية على صورة خيرة وسهل لها كل ما يناسب فطرتها الخيرة .

(٣) الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليعبده ، فكيف يخلق له نفساً شريرة لا تناسبها العبادة أو نفساً محايدة بين الخير والشر لا يضيرها سلوك طريق العبادة أو سلوك طريق غيره .

(٤) الأديان السماوية التى جاءت بها الرسل من عند الله ليست غريبة على طبيعة الإنسان بل إن الدين الإسلامى – وهو خير محض – من فطرة الإنسان . يقول الله تعالى : ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾ . [الروم : ٣٠].

(٥) هذا الأصل الخير فى طبيعة الإنسان هو المشار إليه بالتسوية فى قوله تعالى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾ . [الشمس : ٧ - ١٠]. ومعنى « ونفس وما سواها » - عند الحافظ ابن كثير - أن الله خلق النفس سوية مستقيمة على الفطرة القيمة . والتقوى - وهى خير - تقود إلى تزكية النفس وعلاجها أو إلى الصحة النفسية ، أما الفجور - وهو شر - فيؤدى إلى فساد النفس أو إلى المرض النفسى .

(٦) الله سبحانه وتعالى حين خلق الإنسان مفطوراً على الخير لم يجعل هذه الفطرة ميكانيكية آلية . لقد جعل الله هذه الفطرة الخيرة على النحو الذى لا يصلح للإنسان سواها ، وجعل المعرفة بهذه الحقيقة أمراً فطرياً فيه يحتاج إلى تعلمه وإن كان تعلمه يزيده قوة . ومع ذلك فلدى الإنسان القدرة على الاختيار وحرية الإرادة ، إذا شاء سلك طريق الخير الفطرى ، أو تمرد على هذه الفطرة . يقول الله فى ذلك : ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان : ٣].

(٢) الصلة بن العقل والجسم :

المشكلة الثانية التى يجب أن يهتم بها بناة الوجهة الإسلامية لعلم النفس هى مشكلة العلاقة بين العقل والجسم وهى تتضمن فى جوهرها مشكلة المادة والروح من ناحية ومشكلة العلاقة بين المستوى السلوكى البسيط القابل للملاحظة والقياس إلى المستوى العام الأكثر تركيباً وتعقيداً والذى لا يخضع للملاحظة والقياس ، كما تشمل من وجهة نظر علم النفس - موضع السيكوفيزياء من ناحية وعلم النفس الفسيولوجى من ناحية أخرى . والواقع أن هذه المشكلة لها تاريخ طويل فى علم النفس إلا أن معظم الخلافات التى تنشأ بين مختلف المدارس والاتجاهات ترد فى أصلها إلى افتراض الإبقاء على النظام الثنائى أو إمكانية « ترجمة » ظواهر « العقل » إلى ظواهر « الجسم » أو العكس . وقد قدمت حلول مختلفة لهذه المشكلة لخصها (Bunge, 1980) وعرضناها مجملة فى موضع آخر من هذا البحث ، والتى تصنف إلى فئتين الأحادية أو الثنائية .

ولا يتسع المقام للدخول فى تفاصيل هذه المشكلة وتناول الحلول التى اقترحت على مدى الفكر الإنسانى لها ، ويمكن للمهتم الرجوع إلى دراسة سابقة للمؤلف (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) وخلاصة الرأى الذى طرحناه فى هذه الدراسة أن جميع الحلول الفلسفية السابقة كانت تتضمن إما قبول فكرة قابلية جميع الظواهر للتفسير بقوانين الفيزياء والكيمياء كما اقترح من قبل جاليليو ولابلاس أو رفض هذه الفكرة . والواقع أن طرح هذه الفكرة منذ البداية كان خطأ فادحاً كلف العلماء من

مختلف التخصصات ثمناً فادحاً من الجدل العقيم . والموقف الصحيح فى رأينا – كما يحدده عالم الفيزياء وفيلسوف العلم البريطانى المعاصر بولانى Polanyl - هو أن الظواهر اللافيزيائية اللاكيميائية – ومنها الظواهر البيولوجية مثلاً – تفسر فى ضوء « ميكانيزمات » مؤسَّسة على قوانين الفيزياء والكيمياء ، ولكنها لا تفسر بهذه « القوانين » لأنه لا يوجد ميكانيزم من أى نوع – حتى أبسط الآلات – يمكن أن يفسر بها . فقوانين الفيزياء والكيمياء لا تكشف لنا فى ذاتها عن المبادىء التى تحدد بنية الآلة وعملياتها ، وكل ما تصلح هذه القوانين فى تفسيره وتحديده هو ما يسميه بولانى (Polanyl, 1985) شروط الحدود Poundary Conditions ومن ذلك مثلاً تشكيل قطعة من المعدن لتتحول إلى آلة . فالآلات هى أنساق يتم التحكم فيها بمبادىء معينة تتصل بالبنية والعملية وفيها شروط حدود تظل مفتوحة لفعالية القوانين الفيزيائية والكيميائية ، فالآلة نفسها – إذن – لا يمكن أن توصف وتفسر فى ضوء هذه القوانين فقط ، فهى – فى هذة الحالة تجيبت من نوع القوانين « الضرورية » وناهيك عن أن تكون من نوع القوانين « الكافية » فى هذه الحالة .

وإذا كان هذا الحال بالنسبة للآلات المادية فما بالك بالمخلوقات العضوية – الحيوانات ثم الإنسان أرقى هذه المخلوقات . فالوظائف هنا سواء كانت جسمية أو عقلية – تتحكم فيها مبادىء البنية Structure والعملية Operation والتى تتحكم بدورها فى شروط الحدود التى تترك أيضاً مفتوحة لتأثير قوانين الفيزياء والكيمياء . ويلعب كل من نوعى القوانين دوراً مختلفاً . فإذا عدنا إلى مثال الآلة الذى أشرنا إليه وحدث أن نوقفت قوانين الفيزياء والكيمياء عن العمل فإن هذه الآلة تتوقف عن العمل لأن مبادىء التشغيل فيها تعتمد فى أدائها على هذه القوانين ، إلا أن العكس غير صحيح ، أى إذا تحطمت الآلة فإن أجزاءها تظل تخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء . فتوقف مبادىء التشغيل عن العمل لا يؤثر فى هذه القوانين .

ويصل بولانى من هذه المناقشة إلى اقتراح أن الأنساق أو المنظومات المركبة كالآلات الميكانيكية تتألف من مستويين أحدهما أعلى شمولى يتضمن مبادىء تشغيل النسق أو المنظومة ، وثانيهما أدنى وأكثر بدائية تتحكم فيه قوانين الفيزياء والكيمياء . ويتكون المستوى الأدنى من الكتلة غير المنظمة ، أما المستوى الأعلى فيتكون من المبادىء التى تتحكم فى تنظيم هذه الكتلة . وبعبارة أخرى يوجد لدينا مستوى أدنى من أجزاء منفصلة ، ومستوى أعلى يتكون من كل وظيفى يتألف من هذه الأجزاء ، وهذا المستوى الأعلى يمثل

« المعنى » الرابط بين هذه الأجزاء ، وفى هذا جوهر البنية الهرمية الهيراركية .

وفى السلوك الإنسانى - موضوع علم النفس - نجد أن هذه الأنساق المركبة تتألف من مستويات عديدة ، تنظم تنظيماً هرمياً . إلا أننا يجب ألا نبدأ كما فعل الاختزاليون من المستوى الأدنى وإنما الأصح أن تكون البداية من المستوى الأعلى . خذ مثلاً إنتاج مقطوعة أدبية ، إن هذا النشاط الإنسانى الرفيع يتألف من خمسة مستويات أولها وأدناها إصدار الأصوات ، ثم إنتاج الكلمات ، ثم تكوين الجمل ، ثم تأليف الجمل بأسلوب معين ، ثم البناء الجمالى للمقطوعة . فى هذه الحالة نجد أن كل مستوى يعمل تحت تحكم المستوى الأعلى منه ، فالأصوات التى يصدرها هذا الأديب تتشكل بالكلمات التى تتألف منها مفردات اللغة ، واستخدام مفردات معينة يتشكل بالجمل التى تتحكم فيها قواعد النحو ، والجمل يجب أن تتواءم مع الأسلوب ، والأسلوب يجب أن يكون قادراً على نقل أفكار المقطوعة الأدبية . وهكذا نجد أن كل مستوى يخضع لنوعين من التحكم ، أولهما القوانين التى تنطبق على عناصره فى ذاتها وثانيهما القوانين التى تنطبق على المستوى الأعلى منه . وهذا التحكم المتعدد ييسره أن المبادىء التى تتحكم فى الأجزاء المنفصلة فى المستوى الأدنى تترك شروطها الحدودية مفتوحة حتى يتحكم فيها مبدأ من مستوى أعلى . فمثلاً إنتاج الأصوات يترك المجال مفتوحاً للربط بين الأصوات فى كلمات والتى تتحكم فيها مفردات اللغة . والمفردات أيضاً تترك المجال مفتوحاً للربط بين الكلمات لتؤلف الجمل ، وهذه الجمل يتحكم فيها النحو ، وهكذا ، وبالتالى فإن نشاط المستوى الأعلى لا يمكن أن يفسر بالقوانين التى تتحكم فى العناصر التى تؤلف المستوى أو المستويات الأدنى منه . فنحن لا نستطيع اشتقاق الكلمات من الأصوات ، ولا اشتقاق النحو من المفردات ، والاستخدام الصحيح للنحو لا يعزى إليه جودة الأسلوب ، وجودة الأسلوب لا تعطينا المحتوى الجمالى للمقطوعة الأدبية .

وهكذا نلاحظ أن الأمر ليس علاقة بسيطة وإنما هى علاقة معقدة تتضمن متواليات من المستويات التى تؤلف نظاماً هرمياً يتحكم فيه المستوى الأعلى فى الأدنى ولا يختزل المستوى الأعلى إلى صورة بسيطة من المستوى الأدنى . بل لا يقبل هذا الاختزال ، وبالطبع فإن لكل مستوى قوانينه التى يتم التوصل إليها بطرق البحث الملائمة له .

فإن عدنا إلى مشكلة الصلة بين المادى والمعنوى فى السلوك الإنسانى وتصورناها فى هذا « الإطار التفاعلى - التكاملى - الهرمى » نجدنا أقرب إلى الصواب . فحين نتأمل وظائف المخلوقات الحية نجد أنها

تتألف من متوالية كلية من المستويات تؤلف مثل هذا التنظيم الهرمى . وفى جميع الأحوال نجد أن المستوى الأدنى تتحكم فيه قوانينه الخاصة من ناحية ، وتتحكم فيه أيضاً قوانين المستوى الأعلى خلال ما يسميه بولانى « شروط الحدود » التى تتركها قوانين هذا المستوى الأدنى مفتوحة . وأدنى الوظائف فى المخلوقات الحية هى ما يمكن أن يسمى الوظائف البيولوجية الأساسية والتى تحافظ على الحياة فى أدنى مستوياتها من ناحية ، وتترك من ناحية أخرى ـ عند الحيوان والإنسان فقط ـ الباب مفتوحاً لمستوى الوظائف النفسية الدنيا ، والذى عنده يترك الباب مفتوحاً أيضاً ـ عند الإنسان فقط ـ لوظائف النشاط العقلى . ولكى نزيد الأمر وضوحاً نقول إن المبادىء التى تتحكم فى النشاط العضلى فى الحيوان والإنسان تترك الباب مفتوحاً لتكامل هذه الأنشطة فى الأنماط الفطرية من السلوك (ومنها الغرائز) . ومرة أخرى فإن هذه الأنماط تكون مفتوحة بدورها بحيث يتم تشكيلها عند الحيوان بدرجة متواضعة وعند الإنسان بدرجات أكبر بالتعلم ، إلا أن التعلم الحيوانى يتم فى إطار هذه الأنماط الفطرية من السلوك ولا يتعداها ، بينما فى التعلم الإنسانى قد تتعدل هذه الأنماط تعديلات جوهرية بفعل النشاط العقلى المعرفى (أو الذكاء) . ويقوم الذكاء أو العقل عند الإنسان وحده بدوره فى تحقيق مبادىء من مستوى أعلى وهو مستوى الاختيار الحر المسئول ، فإن كان الاختيار « خيراً » كان مسايراً لفطرته ، وإلا فالمرض والصراع وغيرهما من الاضطرابات النفسية .

وهكذا نجدنا أمام متوالية من المستويات المتصاعدة ، فيها يتحكم كل مستوى أعلى فى شروط حدود المستوى الأدنى ويعطى بالتالى المعنى الأكبر والمغزى الأعمق لعناصر هذا المستوى الأدنى . وبالتالى فإن المعنى فى كل مستوى أعلى يكون أكثر ثراء وخصوبة وتنوعاً ومرونة حتى يصل إلى قمة التنظيم الهرمى (الاختيار الحر المسئول). فيكون المعنى شاملاً متكاملاً . بل إن مغزى « الحياة » عند الإنسان وهدفها يصبح واضحاً ، وهو فى الإسلام العبادة بجانبيها : الإيمان والعمل الصالح .

معنى الحياة ومغزاها وهدفها العظيم ـ عند الإنسان ـ إذن لا يكون إلا فى المستويات العليا من الحقيقة ، والتى لا يمكن اختزالها إلى قوانين المستويات الدنيا ، ناهيك بالطبع عن اختزالها إلى قوانين الفيزياء والكيمياء التى تتحكم فى المخلوقات غير الحية أو قوانين البيولوجيا والفسيولوجيا التى تتحكم فى المخلوقات الحية فى صورها الدنيا . وهكذا يسقط التصور المضاد الذى أشاعه جاليليو ، وتقبله العالم منذ ثورة كوبرنيكوس والذى يرى أن الملموس

والمحسوس وحدهما هما الأقرب إلى الحقيقة والأشمل للمعنى ؛ لأن ذلك فى ضوء تحليلنا السابق يفقد الوجود معناه . يصبح التصور الصحيح أن أرق المعانى وأكثرها وضوحاً وتحديداً وشمولاً ، بل إن الحقيقة ذاتها ، لا توجد إلا فى المستويات العليا من التنظيم الوظيفى الهرمى ، وبالتالى فإن أصح الحقائق لا يكون إلا فيما هو أبعد عن المحسوس والملموس[3] .

ما هو الدليل القرآنى على هذا التصور الهيراركى للسلوك الإنسانى ؟ توجد شواهد قرآنية كثيرة نذكر منها ما يلى :

﴿ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِى هُوَ أَدْنَى بِالَّذِى هُوَ خَيْرٌ ﴾. [البقرة : ٦١] .

﴿ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾. [الأنعام : ٨٣] .

﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾. [الأنعام: ١٣٢].

﴿ وَهُوَ الَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ ﴾. [الأنعام: ١٦٥].

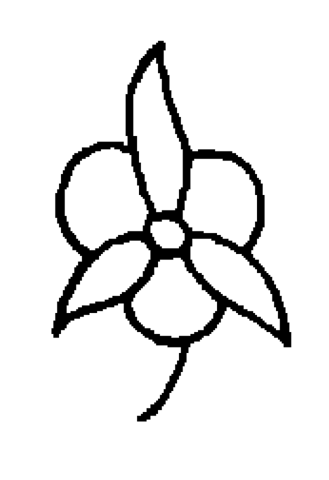
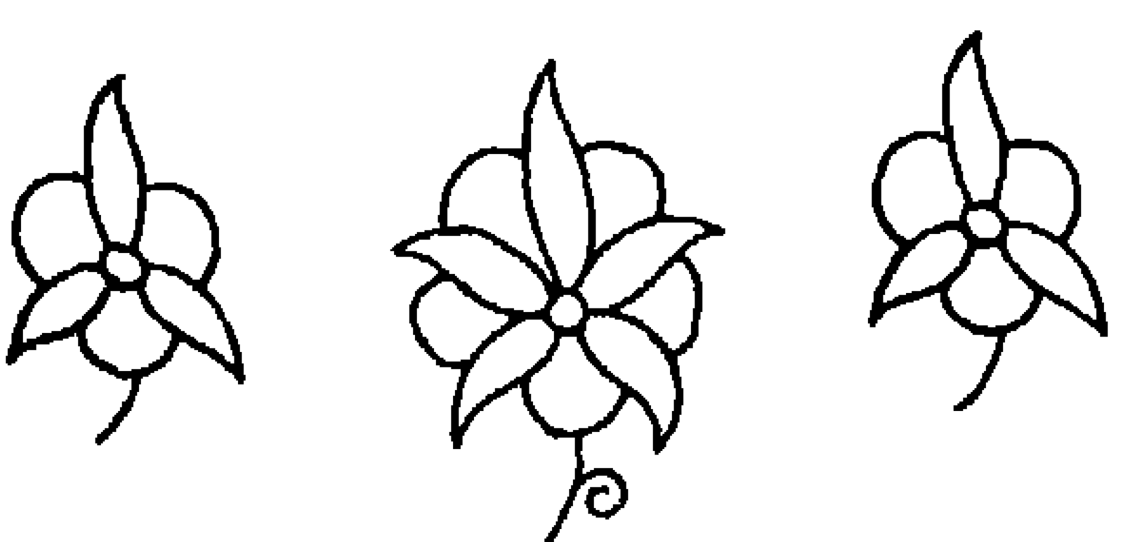
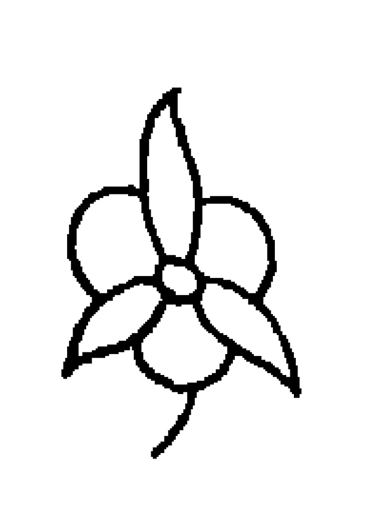
﴿ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴾. [الإسراء : ٢١] .

﴿ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِى الْأُكُلِ ﴾. [الرعد : ٤] .

ومعنى هذا أن البنية التصنيفية المورفولوجية فى الإسلام كبنية هرمية ترفض التصور الاختزالى عند الماديين – ومنهم السلوكيين – الذى يعتبر المستويات الدنيا قاعدة وأساساً للمستويات العليا تتحكم فيها وتوجهها ويحبذ الإسلام ما نسميه الاتجاه التركيبى حيث المستويات العليا تتحكم فى المستويات الأدنى .

قسوة الضغوط الخارجية على الجماعة سواء من النظام الملكى أو الدول الأجنبية ..

وبعد فإن هذه الدراسة – رغم كل ما قدمنا – تبقى رائدة فى بابها ، وإضافة للمكتبة العربية والإسلامية ، تقدم منهجية أصيلة ورؤية ثاقبة بفضل جهود الباحث وإشراف أستاذه الدكتور على أحمد عبد القادر ؛ فهى بحق دراسة متميزة ؛ ولذلك استحقت درجة الامتياز بجدارة ..

المراجع

آمال أحمد مختار صادق : **لغة الموسيقى** . القاهرة : مركز التنمية البشرية والمعلومات ، ١٩٨٨ .

، فؤاد أبو حطب : نمو الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة المسنين . القاهرة : مركز التنمية البشرية والمعلومات ، ١٩٨٧ .

أحمد إبراهيم مهنا : **الإنسان فى القرآن الكريم** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧١ .

، **تبويب آى القرآن الكريم من الناحية الموضوعية** ٣ أجزاء ، القاهرة : دار الشعب ، (د. ت) .

أحمد فؤاد الأهوانى : **علم النفس عند ابن سينا** . مجلة الكتاب السنة ٧ ، الجزء ٤ ، إبريل ١٩٥٢

، **التربية فى الإسلام** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٦ .

، **علم النفس الإسلامى** ، فى عبد الكريم العثمانى (١٩٦٣) .

إسماعيل راجى الفاروقى : **أبعاد العبادات فى الإسلام** ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١٠ ، ١٩٧٧ .

، **نحن والغرب** . مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١١ ، ١٩٧٧ .

أغروس ، ر.م ، ستانسيو ، ج.ن: (ترجمة كمال خلايلى) : **العلم فى منظوره الجديد** . الكويت : عالم المعرفة ، ١٩٨٩ .

الزبير بشير طه ، أحمد محمد الحسن : **أصول المفاهيم النفسية فى التراث الإسلامى** . بحث مقدم للقاء الرابع حول قضايا المنهجية فى العلوم السلوكية . المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٧ .

أنور الجندى : **عالمية الإسلام** ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧ .

، **قضايا العصر فى ضوء الإسلام** ، مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧١ .

ايزنك ، هـ . ج : (ترجمة جابر عبد الحميد ، يوسف الشيخ) **مشكلات علم النفس** . دار النهضة العربية ، ١٩٦٥ .

برنال ، ج . د : (ترجمة على ناصف وآخرين) : **العلم فى التاريخ** (٤ أجزاء) ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ – ١٩٨٢ .

توفيق الطويل : **حول قضية العلمية فى علم النفس** . محاضرة بالجمعية المصرية للدراسات النفسية ، ١٩٨٣ .

جعفر شيخ إدريس : **التصور الإسلامى للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية** ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١٢ ، ١٩٧٧ .

، **فى منهج العمل الإسلامى** . مجلة المسلم المعاصر العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .

جمال الدين عطية : **النظرية العامة للشريعة الإسلامية** . القاهرة : مطبعة المدينة ، ١٩٨٨ .

جيلفورد ، ج . ب : (ترجمة بإشراف يوسف مراد) : **ميادين علم النفس** القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٥٤ (وهو ترجمة للطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٠) .

جودت سعيد : **حتى يغيروا ما بأنفسهم ، بحث فى سنن تغيير النفس والمجتمع** (ط ٢) دمشق ، ١٩٧٥ .

حسن محمد الشرقاوى : **نحو علم نفس إسلامى**. الاسكندرية : الهيئة المصرية العربية للكتاب ، ١٩٧٦ .

، **رؤية لمنهج الطب النفسى** . الأهرام ، ٢٩ أغسطس ١٩٨٨ .

حمدى الحسينى : **الغزالى وعلم النفس** ، مجلة الرسالة ، أعداد أكتوبر - ديسمبر ١٩٥٠ .

دافيدوف ، ل . ل : (ترجمة سيد الطواب وآخرين ، مراجعة وتقديم فؤاد أبو حطب) : **مدخل علم النفس** . نيويورك : دار مكجروجل للنشر (المكتبة الأكاديمية بالقاهرة ، دار المريخ بالرياض) ، ١٩٨٣ .

ديكنسون ، ج . ب : (ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو) : **العلم والمشغلون بالبحث العلمى فى المجتمع الحديث** . الكويت ، عالم المعرفة ، ١٩٨٧ .

زغلول النجار : **عن ضرورة إعادة كتابة العلوم من وجهة النظر الإسلامية** ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٦ ، ١٩٧٦ .

، **أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية** ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١١ ، ١٩٧٧ ، العدد ١٢ ، ١٩٧٧ ، العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .

زكى محمد إسماعيل : **علم النفس بين علميته وإسلاميته** ، المجلة العربية ، السنة الثانية ، العدد ٩ مايو ١٩٧٨ .

سارتون ، جورج : (ترجمة مجموعة من العلماء) : **تاريخ العلم** القاهرة : دار المعرفة : ١٩٥٧ .

سيد أحمد عثمان : **التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجى** ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٧ .

سيد أحمد عثمان، فؤاد أبو حطب : **التفكير ، دراسات نفسية** ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية (ط٢) ، ١٩٧٨ .

سيد صبحى : **القرآن الكريم يحدد ملامح الشخصية غير السوية** ، جريدة الأهرام ، ١٩ مايو ١٩٨٦ .

صبرى جرجس : **مشكلة السلوك السيكوباتى** : القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦ (فى الأصل رسالة ماجستير فى علم النفس من كلية الآداب جامعة الاسكندرية ١٩٤٥) .

، **التراث اليهودى الصهيونى والفكر الفرويدى** ، القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧٠ .

طه محمد كسبة : **مدخل إلى الشخصية الإسلامية** ، مجلة الأزهر . السنة الخمسون ، الجزء الثانى ، إبريل ١٩٧٨ .

عامر النجار : **التصوف النفسى** . القاهرة : دار المعارف ، (ط٢) ، ١٩٨٥ .

عباس محمود العقاد : **الإنسان فى القرآن الكريم** ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٧١ .

عبد الحافظ حلمى محمود : **العلوم البيولوجية فى خدمة تفسير القرآن الكريم : منهج وتطبيق** . الكويت ، مجلة عالم الفكر ، ١٩٨٢ .

عبد الحليم محمود : **الإسلام والعلم** . الأهرام ، أول يناير ١٩٨٤ .

عبد الحميد الهاشمى : حى بن يقظان ، **دراسة نفسية رائدة من روائع الفكر الإسلامى** ، مجلة كلية التربية جامعة الملك عبد العزيز ، العدد الأول ، أكتوبر ١٩٧٥ .

، **علم النفس فى التصور الإسلامى** . أعمال المؤتمر العالمى الأول للتعليم الإسلامى ، جامعة الملك عبد العزيز ، مكة المكرمة ، ١٩٧٧ .

عبد الرازق نوفل : **المسلمون والعلم الحديث** (ط٢) القاهرة : مكتبة صايغ (د . ف) .

عبد الرحمن صالح عبد الله : **التوجيه الإسلامى للعلوم التربوية** . جدة : دار المنارة للنشر ، ١٩٨٦ .

، **بين الهوى والموضوعية فى البحوث والترقيات العلمية** . عمان : مكتبة البشائر ، ١٩٨٩ .

عبد السلام هارون : **التراث العربي** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٨ .

عبد العزيز كامل : **الإسلام والعصر** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٢ .

عبد الغني عبود : **الإنسان فى الإسلام** . القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٧٨ .

عبد الكريم العثمان : **الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص** ، القاهرة : مكتبة وهبه ، ١٩٦٣ .

عبد الوهاب حموده : **القرآن وعلم النفس** ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٥٤ .

عدنان الشريف : **من علم النفس القرآنى** . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٧ .

عزت عبد العظيم الطويل : **دراسات نفسية وتأملات قرآنية** . الاسكندرية دار نشر الثقافة ، ١٩٧٧ .

علم الدين كمال : **تطور الكائنات الحية** : الكويت : مجلة عالم الفكر ، ١٩٧٣ .

على عبد العظيم : **فلسفة المعرفة فى القرآن الكريم** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٣ .

عمر حليق : الدين والسلوك الإنسانى . **مجلة الرسالة** ، الأعداد من يناير – إبريل ، ١٩٥١ .

عوض الله جاد حجازى : **ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى** ، القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٢ .

عـون الشريف قاسم : القرآن الكريم والحضارة . **مجلة المسلم المعاصر** ، العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .

فؤاد أبو حطب : **القدرات العقلية** ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية (ط١) ، ١٩٧٢ ، (ط٤) ، ١٩٨٣ .

، **السلوكية فى علم النفس . الكويت** : مجلة عالم الفكر ، إبريل ، ١٩٧٣ .

، **التحليل العلمى للسلوك الخلقى** . الكتاب السنوى فى التربية وعلم النفس (تحرير سعيد إسماعيل على) المجلد الأول ، ١٩٧٣ .

، **الإدراك السمعى والبصرى فى القرآن الكريم** ، مجلة جامعة الملك عبد العزيز ، العدد الأول ، ١٩٧٥ .

، **التوجيه الإسلامى لعلم النفس** ، بحث مقدم إلى ندوة علم النفس والإسلام المنعقدة بجامعة الرياض (جامعة الملك سعود الآن) ، ١٩٧٨ . ونشر بمجلة الأزهر يناير ، يونية عام ١٩٧٩ .

، **التحديد السيكولوجى للرشد والشيخوخة فى إطار إسلامى** ، بحث قدم إلى المؤتمر العالمى الأول للصحة النفسية للمسنين . القاهرة : ١٩٨٢ .

، **علم نفس النمو من المنظور الإسلامى** ، مجلة التربية الإسلامية ، العدد الأول ، ١٩٨٥ .

، **أزمة علم النفس فى مصر** . الكتاب السنوى فى علم النفس (الجمعية المصرية للدراسات النفسية) ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، المجلد الرابع ، ١٩٨٥ .

، **التطرف والاعتدال فى سلوك الإنسان** . بحث قدم إلى مؤتمر الطب الإسلامى الدولى عن الإعجاز الطبى للقرآن الكريم ، القاهرة : ١٩٨٥ .

، **نحو نموذج للتعلم المدرسى فى الإطار الإسلامى** . مجلة دراسات تربوية ، ١٩٨٧ .

، **السلوك اللغوى عند الإنسان والحيوان** (بحث

غير منشور) ، ١٩٨٧ .

، بالاشتراك مع سيد عثمان ، آمال صادق : **التقويم النفسى** ، . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، (ط٣) ١٩٨٧ .

، **نحو علم نفس مصرى : النموذج الرباعى للعمليات المعرفية** . أعمال المؤتمر الرابع لعلم النفس فى مصر الذى تنظمه الجمعية المصرية للدراسات النفسية ، القاهرة : مركز التنمية البشرية والمعلومات ، ١٩٨٨ .

، **علم النفس فى مصر : دراسة فى العلم والمجتمع** . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية (تحت الطبع) .

، بالاشتراك مع آمال صادق : **علم النفس التربوى** ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية (ط٣) ، ١٩٨٤ .

فتحى رضـوان : **الإسلام والمذاهب الحديثة** . القاهـرة : دار المعارف ، ١٩٧٦ .

، **الإسلام ومشكلات الفكر** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٣ .

، **الإسلام والإنسان المعاصر** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٥ .

قدرى حافظ طوقان : **العلوم عند العرب** ، بيروت : دار اقرأ ، ١٩٨٣ .

مالك بدوى : **علم النفس الحديث من منظور إسلامى** . بحث مقدم إلى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية بالقاهرة ، ١٩٨٧ .

محمد جمعة العدوى : **نحو علم نفس إسلامى** ، مجلة لواء الإسلام ، السنة ٣٢ العدد الثانى ، أكتوبر ١٩٧٧ .

محمد خلف الله أحمد : **بحوث الذكاء فى كتب العرب** . مجلة الثقافة ، العدد ٥٣ ، يناير ١٩٤٠ .

محمد رشاد خليل : **علم النفس العام والتربوى ، دراسة مقارنة ،** الكويت : دار القلم ، ١٩٨٧ .

محمد رشيد رضا : **تفسير المنار** . القاهرة : طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٠ .

محمد عبد القادر فارس وآخرون : **أصول الفقه** : عمان ، مطابع الجمعية العلمية الملكية ، ١٩٨٥ .

محمد عبد الله السمان : **التربية فى القرآن** (ط٥) : دار الاعتصام ، ١٩٧٧ .

محمد عثمان نجاتى : **الإدراك الحسى عند ابن سينا** . دار المعارف ، ١٩٤٨ .

، **عالم المحسوسات عند ابن سينا** . مجلة الكتاب ، إبريل ١٩٥٢ .

، **القرآن وعلم النفس** . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢ .

، **علم النفس فى حياتنا اليومية** . الكويت : دار القلم ، ١٩٨٥ .

محمد عزت حجازى وآخرون : **نحو علم اجتماع عربى** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٦ .

محمد على البار : **الوجيز فى علم الأجنة القرآنى** . جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ .

محمد قطب : **دراسات فى النفس الإنسانية** . بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٤ .

، **منهج التربية الإسلامية** . دار دمشق (د . ف) .

محمد المبارك : **نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع** . مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١٢ ، ١٩٧٧ .

محمد متولى الشعراوى : **معجزة القرآن** . المختار الإسلامى ، ١٩٧٨ .

محمود أبو السعود : **الفكر الإسلامى المعاصر** . مجلة المسلم المعاصر ، العدد ، ١٩٧٨ .

محمود البستانى : **دراسات فى علم النفس الإسلامى** . بيروت : دار البلاغة ، ١٩٨٨ .

مصطفى زيـــور : **أضواء على المجتمع الإسرائيلى : دراسة فى التحليل النفسى** . محاضرة بالجمعية المصرية للدراسات النفسية ، ١٩٦٨ .

عبقرية فرويد . بيروت : مجلة الفكر العربى المعاصر ، عدد ١١ ، إبريل ١٩٨١ .

. **فى النفس** : بحوث مجمعة . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨٦ .

مصطفى سويف : **علم النفس الحديث : معالمه ونماذج من دراساته** . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٧ .

، **نحن والعلوم الإنسانية** . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ .

مصطفى محمود : **من أسرار القرآن** . القاهرة : كتاب اليوم ، ١٩٧٦ .

، **كلهم يعبدون العجل** . جريدة أخبار اليوم ، ٣١ يوليو ١٩٧٦ .

، **الخروج من مستنقع فرويد** . جريدة الأهرام ، ٣ أغسطس ١٩٨٨ .

مصطفى عبد الواحد : **شخصية المسلم كما يصورها القرآن** . القاهرة : مكتبة المتنبى ، ١٩٧٥ .

مقداد يالجن : **منهج التجديد فى الفلسفة الإسلامية** . مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٧ ، ١٩٧٦ .

مـو ، بـول : (ترجمة فؤاد زكريا ، محمود قاسم) : **المنطق وفلسفة العلوم** . القاهرة : مكتبة نهضة مصر ، ١٩٦٢ .

نديـم الجسـر : **القرآن فى التربية الإسلامية** . بحوث فى التوجيه الإسلامى للشباب . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧١ .

هولس ، س . هـ وآخرون : (ترجمة فؤاد أبو حطب وآمال صادق) : **سيكولوجية التعلم** . نيويورك : دار مكجروهل للنشر ، ١٩٨٣ .

هونه ، زيجريد : **شمس العرب تسطع على الغرب** . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٠ .

وهبة الزحيلى : **من هم العلماء ورثة الأنبياء** . الكويت : مجلة الوعى الإسلامى ، العدد ١٦٢ ، ١٩٧٨ ، ص ٢٢ - ٢٩ .

يوسف القرضاوى : **الحلال والحرام فى الإسلام** . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ .

، **الخصائص العامة للإسلام** . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ .

يوسف مراد : **مبادىء علم النفس العام** . القاهرة : دار المعارف (ط١) ١٩٤٧ ، (ط٤) ، ١٩٦٢ .

المراجع الأجنبية

BIBLIOGRAPHY

Abou-Hatab, F. Towards a Future foi School Osychology in Egypt **School Psychology International**, 1984, 9-14.

———————— . Psychology in Egypt : A Case Study in the Interaction Between Cultural Change and Psychology. **paper presented to 45th Annual convention, international counail of Psychologists**, New York, 2987.

———————— . Egyptian Psychology : A Case History, **paper presented to 95th Annual Convention, Americn Psychological Association**, New York, 12987.

———————— . Psycholotgy in Egypt : A Case study From the Third World. **paper presented to 24th international congress of Psychology**. Sydney, Austrealia, 1980 .

———————— . Islamic Paradigm for Psychology. **paper presented to 46th Annual convention, international congeress of Psydhologists**, Singapore, 1982 .

———————— . Psychology in Egypt. In U. S. Sexton and T. P, Hogan (eds.) **Psychology Around the world** (2and ed.) in press .

Al- Faruqui, L. R. Islamizing the social-sciences. **1st world cinference on Islamic Education, Mecca,** 1977 .

Atkinson, R. C., et al (eds.) **Stevens, Handbook of Experimental Psychology**. (2 vols.). New York: Willey (2nd ed.) 1988 .

Badrri, **M. B. Dilemma of Muslim Psychologists.** London: M. W. H., 1978 .

Blackmsn, D. E. **on cognitive Throries of Animal Learning : Extrapolation from Himans Animals.** In G. C. L. Davey (ed.), 1983 .

Brett, G. S. **A History of Psychology**. (3 vols.) London: Allen and Unwin, 1921 .

Brown, L. B. (ed.) **Psychology**. cambridgion. London: penguin, 1973 .

Bunge, M. **causality**. Cambridge, Nass .: Harvard University press, (1st ed.) 1959, (2nd ed.) 1979 .

———————— . **The Mind-Body Problem: A Psychological Approch**

Oxford: pergamon press, 1980 .

Burt, C. consciousness and Behaviourism. **British Journal of Psychology.** 1964, 55, 63 90 .'

Davey, G. C. L. (ed.) **Animal Models of Human Behavior.** new York: John Wiley, 1983 .

Essles, J. (ed.) **Mind and Brain: The Many-Faceted problams.** New York: Parahon House, 1987 .

El-Kholy, A. A. Towards an Islamic Anthropology. **1st World conference on Islamic Education,** Mecca, 1977 .

Fenichel, O. **The Psychoanalytic Theory of Neurosis.** New York: Norton, 1945 .

Gilgen, A. R. and Gilgen, C. K. (ed.) **International Handbook of Psychology.** New York: Greenwood, 1987 .

Hall, C. S. and Lindzey, G. **Theories of Personality.** New York: John wiley (3rd ed.) 1978 .

Hardyck, J. A. and Kardush, M. A Modeish Model for cognitive Dissonance Reduction in R. P. Abelson, et al (eds.) **Theories of Cognitive consistency.** Chicago: Rend MaNally, 1968 .

Frager, R. Towards a Modern Islamic Psychology. **paper preesented to 5th World Conference on Islamic Education.** Cairo, 1987 .

Hishinuma, E. S. Psychoanalytic and cognitive Dissonance Theories. In A. W.. Staats and L. P. Mos (eds.) **Annals of Theoricai Psychology.** 1987, 5, 157-178 .

Hulse, S.H. et al (eds.) **Cognitive Processes in Animal Behavior . Hillsdale,** N. J. : Erldaum Associates, 1978 .

James, **W. Narieties of Religious Experience.** (1st ed.), 1902. London : Penguin, 1982 .

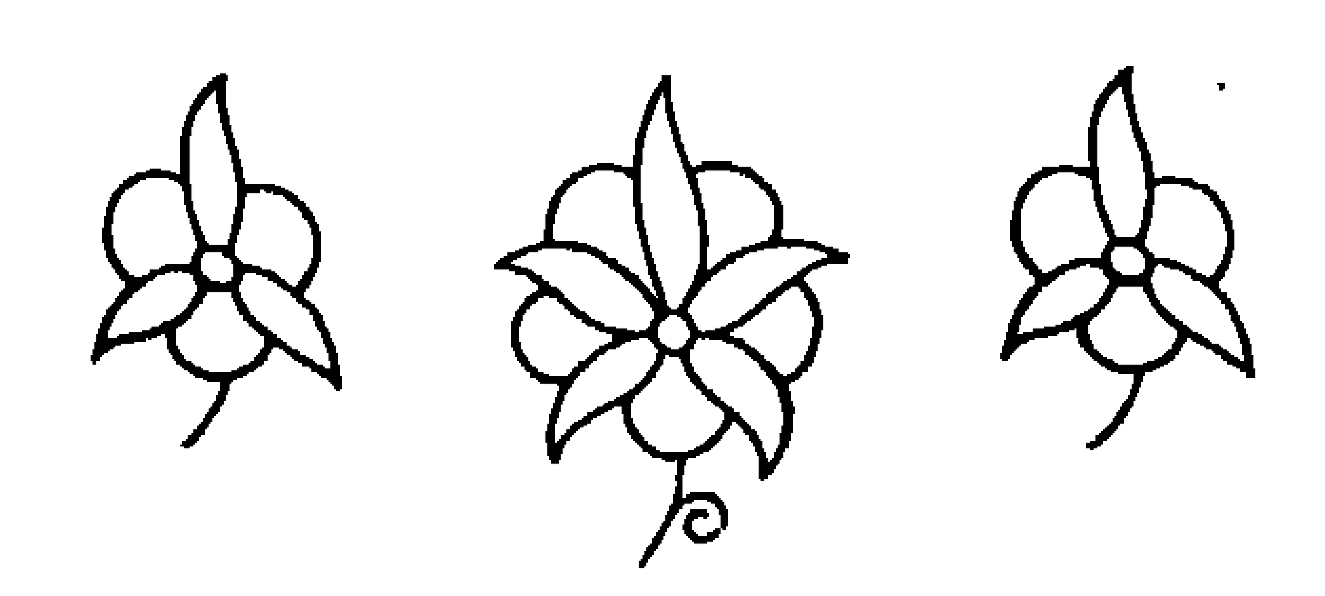
Kessel, F. S. The Philosophy of ZScience as proclaimed and Science as practiced. **American Psychologist,** 1989, 24, 999-1005 .

الهوامش

(١) كانت الخطة الأصلية لمؤلف هذا البحث أن يجرى استطلاعاً لرأى « عينة » من الكتاب الإسلاميين وعلماء النفس حول « بروفيل العلم » كما يحدده موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من هذه القضايا الثمانى عشرة وغيرها مما أضفناه عليها . وقد جمع بالفعل بعض البيانات إلا أن التحليل النهائى للنتائج لم تتوافر بياناته لتضمينه فى هذا التقرير ، وسوف ننشرها بمشيئة الله فى تقرير منفصل .

(٢) لاحظ هنا أن الماركسية تجمع المتناقضات جميعاً فقد تفسر طبيعة الإنسان أحياناً بأنها شريرة وأخرى محايدة متغيرة وثالثة بأنها خيرة . وهذا أحد المقاتل المنطقية فيها .

(٣) يبذل كاتب هذا البحث محاولة فى الوقت الحاضر لتعديل الاستراتيجية الشائعة فى الوقت الحاضر فى ميدان علم النفس التربوى والتى تركز اهتمامها على « الأهداف التربوية السلوكية أو الإجرائية » وإعادة صياغة الميدان فى ضوء التصور الذى عرضناه .





الفكر السياسي (*) للإمام حسن البنا

إعداد
إبراهيم البيومى غانم (**)
عرض
حامد عبد الماجد قويسى (***)

موضوع الدراسة :-

موضوع هذه الدراسة هو من ناحية بحث فى الفكر السياسى للإمام حسن البنا - مؤسس جماعة الإخوان المسلمين - ومن ناحية أخرى هو بحث فى العلاقة بين هذا الفكر وأهم قضايا الواقع الاجتماعى والسياسى - فى الفترة التاريخية - التى عاصرها الإمام البنا - وهى التى اصطلح على تسميتها فى مصر - بـ « الحقبة الليبرالية » أو « العهد الملكى » ..

ومن ثم فإن الدراسة كانت معنية بالبحث فى جوانب ثلاثة رأت أن تميز بينها إجرائياً ، وهذه الجوانب هى :-

١ - القول أو الفكر . ٢ - العمل أو الممارسة . ٣ - منطقة التفاعل التى تجسد العلاقة بينهما ..

ورغم صعوبة الفصل عملياً بين هذه الجوانب - وهو ما يعترف به الباحث - إلا أنه سعى للتمييز بينها لتيسير عملية البحث والتحليل ؛ فتناول من جانب الأفكار والاجتهادات التى دعا إليها الإمام البنا ، ومن جانب آخر الجهود العملية التى قام بها - من خلال جماعة الإخوان المسلمين - وكانت متعلقة أو ذات صلة بأهم قضايا المرحلة التى عاصرها ... ومع

(*) دراسة للعلاقة بين الفكر والحركة فى الواقع المصرى - رسالة ماجستير فى العلوم السياسية .
(**) باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة .
(***) مدرس مساعد للعلوم السياسية - كلية الاقتصاد - القاهرة .

ذلك فإن الجوانب الثلاثة (الفكر ، والممارسة ، ومنطقة التفاعل) لم تحظ – من الباحث – بنفس الوزن النسبى لأهميتها

فى بنية الرسالة ككل ، فالجانب الثالث – منطقة التفاعل بين الفكر والممارسة – رغم أهميته القصوى لم يحظ بالاهتمام النسبى الذى يعكس مقدار ودرجة أهميته ، وهو ما أثار تعليق أحد المناقشين – المستشار طارق البشرى – الذى لاحظ أن منطقة التفاعل بين (القول والفكر) و(الممارسة والحركة) كان يمكن فى إطارها مثلا مناقشة قضية (التنظيم الخاص) حيث – والرأى للبشرى – « إن فكر البنا تجميعى توحيدى لكل المسلمين فى حين أن الفكر الذى يتسق مع عملية بناء وتكوين النظام الخاص – خلاف ذلك – فكرٌ يعتمد على الفرز والاصطفاء (انتهى) وهو أمر يثير التساؤل حول (الاتساق الفكر الداخلى) – كان على الباحث أن يجيب عليه بشكل كامل ، رغم أنه تعرض له جزئياً من رسالته ... ، كما أثار البشرى – بهذا الصدد – نقطة جديرة بالتأمل لم تحظ من الباحث بالاهتمام النسبى الموازى لأهميتها – **هو أن فكر الإمام البنا لا يُستقى فقط من (كتاباته) وإنما أيضا من (مواقفه ، وأفعاله ، وممارساته ، حيث إنه ليس فكراً نظرياً – كفكر محمد عبده ورشيد رضا مثلاً – وإنما هو فكر حركى عملى** (هذا من ناحية مصادر الفكر) ، وأسس على ذلك أن معيار تقييم ومحاكمة « الفكر العملى » – للإمام البنا – لا يجب أن يكون هو نفسه بالنسبة « للفكر المعملى » – لمحمد عبده ورشيد وغيرهم من أصحاب المدارس الفكرية فقط – حيث إن الأول لن يكون بدرجة (نقاوة) و(اتساق) الثانى ؛ لأنه يتفاعل باستمرار مع مشاكل الواقع الاجتماعى والسياسى بتغيراته المختلفة (الآنية) ... **ومن هنا** – ومع إدخال العنصر الزمنى – فإن ما يُحسب على الإمام البنا هو مجمل الأفكار المعبرة عن مواقف والتى استمرت فترة زمنية طويلة – أو طيلة حياته لم يغيرها – وليس تلك الأفكار المعبرة عن استجابات لحظية مؤقتة لمواقف – آنية ، ونرى أن الباحث كان من الممكن أن يستثمر هذه الرؤية العميقة للبشرى فى أمرين :–

١– تقديم التفسير الحقيقى لنشأة النظام الخاص ووظيفته فى إطار دعوة جماعة الأخوان المسلمين (وهو تفسير لو قُدِمَ فى هذا الإطار لما كان مختلفاً – عما تقدمه الجماعة فى موقفها الرسمى – راجع : مشهور – الصباغ – شادى) .

٢ – الخروج بالخصائص والسمات الأساسية للبناء الفكرى للإمام – ومع إدخال المتغير الزمنى – يتم تحديد الثوابت التى تعبر عن (سمات أساسية) ، والمتغيرات التى تعبر عن استجابات مؤقتة لاعتبارات الواقع العملى الاجتماعى

والسياسى فى مصر والعالم العربى والإسلامى ...

وقد أجاد الباحث حين التقط واستطاع تحديد القضية المركزية والمحورية التى دارت حولها جهود الإمام البنا - فكراً وممارسة - وهى قضية (النهضة) ، والتى تتعلق بالإجابة على أسئلة ثلاثة :- لماذا تخلفنا ؟ ولماذا تقدم غيرنا ؟ وكيف نتقدم ؟ ...

ويُلاحظ أن هذه القضية المركزية الكبرى هى التى شغلت اهتمام جمهرة المفكرين ورواد الإصلاح فى مصر والشرق عموماً - وما زالت حتى اليوم بدرجات مختلفة - وكان الاستجابة لها من خلال توجهين أساسيين كما يرى الباحث :-

الأول : توجه المؤمنين بالإسلام ، المعتزين بانتمائهم لتراثه وحضارته - ورغم تعدد جماعات هذا التوجه وتباين وجهات أنصاره - فإن سعيه فى مجمله استهدف تأسيس النهضة ، وتحقيقها انطلاقاً من إيمانه وانتمائه .

الثانى : توجه الذين آمنوا بالغرب ، وانتموا فكرياً إلى تراثه وحضارته - ورغم تعدد جماعات هذا التوجه ، وتباين وجهات نظر أنصاره أيضاً - فإن سعيه فى مجمله - قد استهدف تأسيس النهضة - وبالأدق إدراك التقدم - انطلاقاً من إيمانه بالغرب وانتمائه الفكرى إليه .

ورغم أننا نوافق الباحث على هذا التقسيم العام - لكيفية الاستجابة للتحدى الذى طرحته قضية النهضة ؛ إلا أننا لا نوافقه على معظم المبررات والأسباب التى قدمها لتفسير موقف التوجه الثانى ، ونتفق فى ذلك مع ما أثاره المفكر البشرى من أن رؤية د. محمد محمد حسين الأحادية التى اعتمد عليها الباحث تختلف عن رؤية الإمام البنا التجميعية - أو بالأحرى تعبر الأولى عن الفكر المعملى فى حين تعبر الثانية عن الفكر العملى .

كما نتفق مع رؤية أ . د كمال المنوفى (أحد المناقشين) الذى يرى ضرورة التمييز فى موقف التوجه الثانى التغريبى - والذى أسماه أ . د . المنوفى التنويرى - بين المنطلقات الأساسية التى دعا إليها (العقلانية ، الحرية ، احترام قيمة العمل ... الخ) - والتى قامت على أساسها حضارة الغرب وتقدمه - والنتائج العرضية التى حُملت عليه مثل : الانحلال ، السفور ، التحلل الاجتماعى ... الخ ، **وأن المنطلقات الأساسية هذه هى إن لم تكن من لُب ديننا وعقيدتها فهى من الحكمة التى هى ضالة المؤمن .**

وضرب المستشار البشرى مثلاً آخر يؤيد هذا القول بـ « حركة تحرير المرأة - فهى فى سياقها المصرى الأصيل - كانت تعبيراً عن مطلبين أساسيين : « حق

التعليم ، وحق العمل » – ثم تم الانحراف بها إلى أن أصبحت قضية حجاب وسفور.. الخ ... فهى فى سياقها الحقيقى من لُب الإسلام ...

ويرى الباحث محقاً أن التحدى الذى أثارته هذه القضية المركزية (النهضة وكيفية الإصلاح) أفرزت لدى الإمام البنا رؤية تجديدية عملية تتعلق بكيفية الاستجابة على هذا التحدى من خلال مفردات أربعة ، وهى :

١ – قضية بناء الدولة – الحديثة والعصرية – فى مجتمع مسلم يعانى داخلياً من آثار التدهور والانحطاط ، وخارجياً يقع تحت السيطرة والتسلط الأوربى .

٢ – قضية اختيار وتطوير نظام سياسى كفء ، يتولى إدارة شئون الحياة العامة فى المجتمع ...

٣ – قضية الهُوِيَّة وتحديد إطار الانتماء السياسى ، وأساس رابطة الولاء بين الفرد والدولة التى ينتمى إليها ...

٤ – قضية التغيير وكيفية تحقيق الإصلاح المنشود على مستوى عملى . ورغم أن الباحث لم يتعرض لترتيب هذه المفردات والعلاقة بينها ، وتحديد الأوزان النسبية لكل منها مقارنة بالآخر ، فإنه يُلاحظ – بعمق – أن « الظرف التاريخى أو البيئة التاريخية » التى قدم فيها الإمام البنا استجابته كانت تتضمن – على الأقل – عاملين صَعَّبا من هذه الاستجابة فى معظم الأحيان وهما :–

العامل الأول : الاتجاه التغريبى اللادينى الذى كان يقدم استجابة – على نفس التساؤلات – من واقع الخبرة الأوربية ، يسانده فى ذلك الواقع العملى الموجود فى مصر – تلك الفترة – حيث كانت السياسة القائمة – ونقصد بها تحديداً ، النظام الملكى ، الأحزاب السياسة ، النخبة المثقفة القائدة مجتمعياً – هى فى الجملة من الأنصار العمليين لهذه الحلول التغريبية ...

العامل الثانى : الاحتلال الأجنبى – الذى يعتبر – بشكل أو بآخر – امتداداً للوجود الغربى فى المنطقة ، وهو بدوره يعادى – لأسباب كثيرة معروفة لا داعى لتفصيلها – تقديم استجابة إسلامية : فكراً ، وممارسة لمفردات إشكالية النهضة – على نحو مافعل الإمام البنا – وقد حاول بصفة سافرة – فى أحيان قليلة – وبالتعاون مع مكونات العامل الأول – فى معظم الأحيان – وقف الاستجابة الإسلامية الأصيلة ، وتشويهها ، بل وتحطيمها ... ومن الواقعية أن نعترف أنه – قد نجح وما زال – ولأسباب متعددة بعضها داخلى – فى « تأخير » ، و« تعطيل » هذه الاستجابة ، وليس استشهاد الإمام البنا – فى هذا السبيل – عن الأذهان ببعيد ...

وبعد أن يقدم الباحث استفاضة تاريخية

لتحديد البيئة التى نشأ فيها الإمام البنا ، وشهدت نشاطه فكرياً ، وسياسياً بما حوته من صراع بين التوجهين – سالفى الذكر – حول « القضية المركزية » وفى إطار الحضور القوى والمؤثر للاحتلال البريطانى فى مصر يبرز من خلالها المفردات التالية (دستور ١٩٢٣م الذى قامت عليه الحياة الليبرالية رسمياً – إلغاء الخلافة ١٩٢٤م والمعارك الفكرية التى صاحبت كل ذلك ... الخ) ، وفى هذا الإطار تم تأسيس جماعة الإخوان المسلمين – لتصبح أكبر حركة اجتماعية وسياسية منظمة – على ساحة المجتمع المصرى آنذاك – تمتلك مشروعاً إسلامياً للإصلاح وتحقيق النهضة (من خلال المفردات الأربعة سابقة الذكر) لم يقدر له التمام .. وإن كانت الجماعة – وما زالت – تكرس جهودها لتحقيقه ...

وفى هذا الإطار حاول الباحث وضع جهود الإمام البنا وجماعة الإخوان – فى الإطار العام لمجرى حركة الإحياء والتجديد الإسلامى الحديثة – بوصفها جزءًا أصيلاً فيها ، ويرى الباحث أن الإمام البنا يتميز عمن سبقه – كالأفغانى ومحمد عبده و ... الخ – بأنه أدخل حركة الإحياء مرحلة جديدة متميزة توثقت فيها العلاقة بين « الكلام » – باعتباره صورة للفكر – و« العمل » باعتباره تجسيداً واقعياً له – وانتقلت من كونها « مدرسة واتجاهاً فكرياً » إلى « تيار اجتماعى وسياسى جماهيرى » يتطلع لقيادة مجتمعه ... وفى هذا الإطار ذكر الباحث أن الإمام البنا قد تأثر بمن سبقوه كالأفغانى ، محمد عبده ، مصطفى كامل .. إلخ غير أن المستشار البشرى – يرى أن القضية التى كان يجب بحثها فى هذا الصدد هى مقدار هذا التأثر الذى تميز به البنا عن الكثيرين الذين عاصروا هؤلاء ، وتأثروا بهم أيضا (فالقضية ليست التأثر من عدمه) بمعنى أنه كان على الباحث أن يحدد ما هى الملامح الفكرية التى كانت لهؤلاء الرواد ، ووجدت فى فكر الإمام البنا أو فى بنائه الفكرى ؟ وهى ملاحظة نافذة يتعين بحثها بدقة ..

ثانياً : أهمية الدراسة :ـــ

ويرى الباحث أن أهم الأسباب التى دعته لبحث هذا الموضوع ، والتى تشكل فى نفس الوقت أهميته العلمية والعملية هى :ـــ

أ – من الناحية العلمية : وجود تقصير شديد فى الدراسات الأكاديمية الخاصة بمؤسس جماعة الإخوان ، ومظاهره : ندرة الدراسات التى خصصت لبحث وتحليل الإسهامات الفكرية والسياسية للبنا من ناحية ، وعدم إلمام الدراسات القليلة التى خصصت لهذا الغرض بمعظم التراث

الفكرى الذى كتبه – من ناحية أخرى – خاصة أنه – فى الغالب – ما زال غير معد للنشر كاملاً حتى الآن !!

ب – **أما من الناحية العملية** : فيرى الباحث أن أهمية دراسته تتمثل فى :–

١ – أن الإمام البنا – وجماعة الأخوان المسلمين – كانت وما زالت من القوى السياسية الرئيسية المؤثرة فى الواقع السياسى والاجتماعى المصرى – ولا نتجاوز كثيراً إذا قلنا – الواقع العربى والإسلامى والدولى .

٢ – أن معظم القضايا الفكرية والسياسية التى تعرض لها الإمام البنا – واتخذ خلالها مواقفاً واضحة من خلال جماعة الأخوان المسلمين – ما زالت تمتلك استمرارية معينة حتى الآن ، وما زالت تشكل « تحدياً » ، استجابتنا له ما زالت قاصرة بشكل من الأشكال .

ثالثاً: أهداف الدراسة :ـــ

يؤسس الباحث على ما تقدم أهداف دراسته الأساسية فيما يلى :

١ – محاولة الكشف عن مجمل البناء الفكرى والسياسى للإمام حسن البنا ، وإعادة تقديمه فى صورة متكاملة مرتبة ، وذلك باستخدام المناسب من أدوات المنهج العلمى وأساليب التحليل السياسى ..

٢ – محاولة فهم الإطار الفكرى والاجتماعى والسياسى – والوصول إلى معرفة علمية أقرب للصحة – للحقبة الليبرالية التى يصفها الباحث بأنها « من أخصب فترات التاريخ المصرى الحديث » ؛ وذلك لأنها البيئة التاريخية التى عاشها الإمام البنا خصوصاً أنها – وفى جانبها الفكرى السياسى والاجتماعى الإسلامى – لم تحظ بالقدر الكافى من اهتمام وعناية المتخصصين .

٣ – محاولة معرفة صلة الأبعاد المختلفة لمشروع الإمام البنا الفكرى السياسى بسياقه العام الذى ظهر فيها ، وهذا الهدف ذو أهمية خاصة إذا ما نظرنا إلى جهوده واجتهاداته باعتبارها تمثل بديلاً أصيلاً لجهود الإصلاح على النمط الغربى العلمانى خلال تلك الفترة .

٤ – محاولة الوقوف على مدى الاتساق بين ما قدمه الإمام البنا من اجتهادات فكرية وسياسية من ناحية ، ومحاولاته وتجاربه لتطبيقه عملياً من خلال توجيهاته وقيادته لجماعة الأخوان المسلمين من ناحية أخرى – وبهذا الصدد ركز الباحث على قضيتين أساسيتين لاختبار هذا الاتساق : القضية الوطنية المصرية ، وقضية فلسطين .

وقد اقتضى تحقيق الأهداف سالفة الذكر – من الباحث القيام بقراءة جادة ومتعمقة لأهم الدراسات السابقة حول

الموضوع أو لها أدنى صلة به – أما الإنجاز الحقيقى للباحث فهى القراءة المنهجية للمادة الأساسية التى كتبها الإمام البنا (مذكرات – رسائل – حديث الثلاثاء .... بالإضافة إلى عدد من المقالات والرسائل – وما فى حكمها – والتى تشمل كل ما نُشر له تقريباً من ٢٩ – ١٩٤٨م ، والتى بلغت حوالى ألفاً وثلاثين صفحة ، ونشرت فى كافة جرائد ومجلات الأخوان وغيرهم فى نفس الفترة الزمنية) بالإضافة إلى مقابلات علمية مع قيادات الجماعة فى الوقت الحالى . وكل من له صلة بالبحث العلمى يدرك حجم وصعوبة الجهد المبذول فى مثل هذا العمل وحده قبل تحليله والخروج بدراسة علمية من أحشائه ...

وعلى ضوء هذه القراءات – ومن خلال الممارسة البحثية – طورّ الباحث عدداً من الافتراضات الأساسية ، كما تم استخلاص عدداً من التساؤلات الرئيسية حاول تقديم الإجابة عليها ...

رابعاً : أما الافتراضات : فيلخصها الباحث فى ثلاثة هى :

(١) أن التغير فى نسق القيم والأفكار السائدة – فى مجتمع ما – من شأنه أن يؤدى إلى تغير فى أبنيته السياسية ، وأوضاعه الاقتصادية والاجتماعية ، وهذا لا ينفى وجود علاقة تأثير وتأثر متبادلة بين النسق الفكرى من ناحية ، والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية من ناحية أخرى .

(٢) أن الواقع – الذى عاصره الإمام البنا بمعطياته المختلفة – كان عاملاً أساسياً فى استنهاض جهوده الفكرية والحركية ... وأنه لولا دعوة البنا لإعادة فهم الإسلام باعتباره نظاماً شاملاً للحياة ، وأن يقرن القول بالعمل فى هذا الإطار لما استطاع أن يحدث انعطافاً أساسياً فى مجرى جهود الإصلاح والتجديد الإسلامى تمثلت معالمه فى إخراج تلك الجهود من حيز الفكر وأطره النظرية إلى حيز الواقع ومقتضياته العملية ، ومن حيز النخبة إلى حيز اهتمام الجماهير ، ومن ثم إلى حركة اجتماعية سياسية مؤثرة ..

(٣) إن هناك علاقة طردية بين مضمون التوجه الفكرى الإسلامى الذى دعا إليه الإمام البنا – من ناحية – وحجم الاستجابة الاجتماعية الجماهيرية لهذا المضمون من ناحية أخرى ، وهو ما يعنى أنه فى ظل ظروف التحدى الغربى الذى يواجه المجتمع الإسلامى يمكن القول : كلما كانت جهود الإصلاح والسعى لتحقيق النهضة منطلقة من أصول التصور الإسلامى ، فإن الاستجابة الاجتماعية تكون أكثر اتساعاً مقارنة بما يمكن أن تحظى

به جهود الإصلاح المنطلقة من منطلقات غير إسلامية .

خامسا : أما التساؤلات الأساسية فهى ثلاثة يمكن إيجازها فيما يلى :

١ – هل صحيح – كما يذهب البعض – أن السمة الأساسية لخطاب الإمام البنا الفكرى والسياسى – وبالتالى لجماعة الأخوان المسلمين – هى الغموض وعدم الوضوح .

٢ – إلى أى مدى كانت جهود حركة الإخوان المسلمين بقيادة الإمام البنا تسير وَفْق خطوات واضحة ، وبرامج محددة ...

٣ -- كيف يتم فهم وتفسير بعض المواقف والأعمال السياسية التى قام بها الأخوان بقيادة الإمام البنا – والتى غلب عليها طابع التميز أو الانفراد – بعيداً عن مواقف وأعمال معظم القوى والتيارات الفكرية والسياسية خاصة فى ظل الظروف التى كانت مصر تمر بها فى سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ...

سادساً : منهجية الدراسة وتقسيمها :ـــ

وقد حاول تحقيق ما سبق عبر منهجية تفرضها طبيعة الموضوع وانتماؤه – للفكر السياسى من ناحية أولى وإطاره الفكرى المرجعى الإسلامى من ناحية ثانية وفى إطار البيئة الفكرية الثقافية التى أفرزتها الحقبة الليبرالية فى مصر من ناحية ثالثة ، واستخدم فى هذا الإطار منهجية تحليل يمكن تحديدها فى :ـــ

١ – مجموعة من المفاهيم الأساسية التى تم تحديدها وضبطها باعتبارها تمثل جوهر عملية التحليل المنهجى .

٢ – الإفادة من مفهوم « التناص » – باعتبارها أداة تحليلية – وهو يُعْنَى بدراسة « النصوص » الفكرية – أدبية وسياسية وغيرها – فى إطار تفاعلها مع بعضها البعض ؛ الأمر الذى أتاح توسيع دائرة تحليل الأفكار فى سياقها الاجتماعى والتاريخى العام .

٣ – المقارنة المنهجية لاكتشاف أوجه الشبه والاختلاف ، وكذا علاقات التعاون والصراع بين النَّسق الفكرى الذى قدمه البنا وبقية الأنساق المطروحة فى الساحة فى تلك الحقبة .

كما حاول الباحث تطوير أداة منهجية تتفق مع طبيعة موضوع الفصل الخاص بالتعريف بالإمام البنا من خلال أدوات منهجية أصولية (علم الجرح والتعديل – أو علم نقد الرجال) أو أخرى حديثة من علم الاجتماع السياسى ، ومقولات بعض كتب الحكمة السياسية التى يحفل بها التراث الإسلامى .

وفى ضوء ما سبق يقسم الباحث دراسته – بعد المقدمة – إلى ثلاثة أبواب

وخاتمة ، ففى **الباب الأول** يتناول الخلفية السياسية والفكرية والاجتماعية للحقبة التى عاصرها الإمام البنا (**فى فصل أول**) ، أما (**الفصل الثانى**) فقد تناول التعريف بالإمام حسن البنا من حيث أصوله الاجتماعية ، ومصادره الفكرية ، وسماته الشخصية (ويقع كل فصل فى ثلاثة مباحث) .

وفى **الباب الثانى** : يتناول - بشكل عام - بحث وتحليل البناء الفكرى والسياسى للإمام البنا ، وذلك فى ثلاثة فصول ، ففى **الفصل الأول** : ركز على قضية النهضة ، وما يتعلق بها من تفسير أسباب الانحطاط ، وتحديد الموقف من الغرب ومدنيته الحديثة ، وكذلك بيان شروط تحقيق النهضة المنشودة (وقد عالج ذلك فى أربعة مباحث) .. وفى **الفصل الثانى** فقد حلل الباحث الأفكار والاجتهادات التى قدمها البنا حول « الدولة » و« الهوية » و« النظام السياسى » .. من وجهة نظره الإسلامية - وفى سياق تفاعل ما قدمه من أفكار واجتهادات أهم التيارات الأخرى فى تلك الحقبة (وقد عالج ذلك فى ثلاثة مباحث) . أما **الفصل الثالث** : فقد عالج فيه منهج التغيير - لدى الإمام البنا - أى بيان نظرية العمل لديه فى المرحلة التى أطلق عليها « مرحلة التنفيذ » - بمعنى كيفية الانتقال من مستوى « التصورات » و« الاجتهادات » النظرية . إلى حيز « الفعل » و « التطبيق » وقد تطلب ذلك ضرورة تحديد الأصول الفكرية والحركية لمفهوم التغيير لديه ، ثم تحليل تصوره لمراحل عملية التغيير ، وكيفية تطبيقها فى المجتمع المصرى .

وفى **الباب الثالث** : تناول فيه الباحث بحث العلاقة بين فكر الإمام البنا وأهم القضايا السياسية التى عاصرها ، وذلك فى فصلين ، ففى **الفصل الأول** : تم بحث رؤيته للقضية الوطنية المصرية (فى ثلاث مباحث) ، وفى **الفصل الثانى** تم بحث رؤيته للقضية الفلسطينية ومواقف جماعة الأخوان المسلمين بقيادته أيضاً فى هذا المجال (فى مبحثين) ....

ثم كانت خاتمة الدراسة التى تضمنت أهم نتائجها ونتناولها فى النقطة الأخيرة .

سابعاً : نتائج الدراسة :-

توصل الباحث من دراسته إلى عدد من النتائج نستطيع أن نوجزها فيمايلى :-

١ - إن الإمام البنا من خلال اجتهاداته الفكرية والسياسية حول قضايا : « النهضة » و« الدولة » و« منهج التغيير والإصلاح » كان يسعى لإعادة صياغة التصور الإسلامى حول هذه القضايا ، صياغة تجديدية تخاطب الواقع وتؤثر فيه ؛ مما أعاد له اعتباره على الصعيد السياسى والاجتماعى - بصفة خاصة - وباعتباره

منهجاً شاملاً للحياة بصفة عامة ، وقد نجح فى ذلك إلى حد كبير ؛ وترك آثاره من بعده على مستوى حركات الإحياء الإسلامى بصفة عامة ، وعلى مستوى الدولة المصرية بصفة خاصة .

٢ – إن المشروع الفكرى والسياسى الذى قدمه الإمام البنا ودعا إليه وقد توفرت فيه العناصر الأساسية لما يمكن تسميته بـ « العقيدة السياسية » وهى :–

(أ) تقديم تصور متكامل لما يجب أن يكون عليه حال المجتمع فى المستقبل (من وجهة النظر الإسلامية) .

(ب) وصف الواقع الذى عاصره وتشخيص مشكلاته ، وتحديد أهم قضاياه مع بيان حجم الهوة التى تفصل ذلك الواقع عما يجب أن يكون عليه طبقاً للتصور المستقبلى المنشود .

(جـ) اقتراح الوسائل والأدوات العملية الكفيلة بتحقيق الانتقال من الواقع المرفوض (فى معظم جوانبه) إلى المستقبل المرغوب ...

٣ – إن الإمام البنا قد ركز معظم اهتمامه بخصوص قضية النهضة بأن يكون «الإسلام» هو أساسها الذى تقوم عليه وصولاً إلى هدفها السياسى الأسمى « أستاذية العالم » – وقد رسم لذلك طريقاً محدداً تبدأ من إصلاح الفرد ، فالأسرة ، ومن ثم المجتمع ، فالحكومة ، فالدولة الإسلامية ، ثُم تكون الخلافة الجامعة وأستاذية العالم ، وكان ذلك يمثل بديلاً إسلامياً كاملاً يتسم بالأصالة فى مواجهة النموذج العلمانى التغريبى الذى دعت إليه النخبة المصرية العلمانية ، وأسهمت فى تطبيقه .. إنه مفهوم وعملية « الإحياء الإسلامى » فى مقابل مفهوم وعملية « التحديث الغربى » باعتبار أن كلا منها يعبر عن منهجية خاصة تنتمى إلى الأصول وتراث الحضارة الاسلامية ، بينما تنتمى الثانية إلى تراث الحضارة الغربية ... وما زال كليهما يملك استمرارية فى عالمنا المعاصر ، على مستوى الفكر والممارسة ...

٤ – إن المفهوم الذى قدمه الإمام البنا لمفهوم « الدولة » ودعا لإقامته يستوعب عناصر المثالية السياسية الأصيلة ، ومحاولة تثبيتها فى الأذهان تمهيداً لتحقيقها فى الواقع ، وقد أثرت ظروف الحقبة الليبرالية وخصائصها العامة فى توجيه الخطاب السياسى للبنا المتعلق بالدولة فكان من أهدافه الرئيسية القيام بدحض المقولات والأفكار التى كانت تروجها النخبة العلمانية – المتغربة – وبصفة خاصة – ما كان منها متعلقاً بنموذج الدولة الحديثة ، وهُوِيِّتها ، وعلاقتها بالدين وموقعه منها ، ودوره فى المجتمع ... الخ .

وأيضاً فيما يتعلق بـ « هُوِيَّة الدولة » فقد حاول خطاب البنا السياسى بهذا الصدد استيعاب إيجابات المفاهيم التى كانت

تسعى للتعبير عن تلك الهُوِيَّة من وجهة نظر التيارات الفكرية والسياسية الأخرى مثل « القومية » و« الوطنية » . كما أن خطابه قد اتسم بالقدرة نفسها على نبذ سلبيات تلك المفاهيم ، وأنه حاول دوماً أن يحصر خلافه معها فى أضيق نطاق ممكن ، وقد ظهر ذلك بوضوح فى موقفه من فكرة العروبة ومن دعاة القومية العربية ...

٥ – أما بالنسبة للنظام السياسى فقد أكد الإمام البنا على :

أ – التأكيد على مفهوم « وحدة السلطة » وعدم انقسامها إلى سلطة « مدنية » وأخرى « دينية » .

ب – القبول بصيغة الحكم الدستورى النيابى باعتباره أقرب نظم الحكم القائمة فى العالم كله إلى الإسلام ، ورأى أن تلك الصيغة إذا طبقت كما ينبغى تضمن تحقيق المبادىء الثلاثة التى يقوم عليها نظام الحكم الإسلامى ، وهى حسب تصوره : « مسئولية الحاكم » ، و« وَحْدة الأمة » و« احترام إرادتها » .

جـ – القبول بضرورة وجود معارضة سياسية فى إطار النظام الإسلامى ، ولكن الباحث إزاء موقف البنا من التعددية الحزبية ، وهو موقف ينبغى فهمه فى سياقه التاريخى فى مصر ، التزم بترديد « المبررات التاريخية » لرفض التعددية الحزبية وقد كنا ننتظر من باحث فى العلوم السياسية رؤية تجديدية بصدد هذه القضية – وعلى العموم فإن موقف الأخوان الفكرى اليوم على خلاف ذلك (راجع اجتهادات القرضاوى والتلمسانى والغزالى ..) وكذلك موقفهم العملى من خلال الانخراط فى الحياة السياسية والمطالبة بحزب لهم .

د – إيمان الإمام البنا – بالتدرج – لإقامة الخلافة الإسلامية (دولة إسلامية قطرية) ثم تقوم بينها معاهدات وأحلاف ، ثم عصبة أمم إسلامية ثم دولة واحدة بخلافة إسلامية .

٦ – بالنسبة للمنهج العملى للتغيير فإن الإمام البنا – وجماعة الأخوان المسلمين – قد سارت فى اتجاهين أساسيين :–

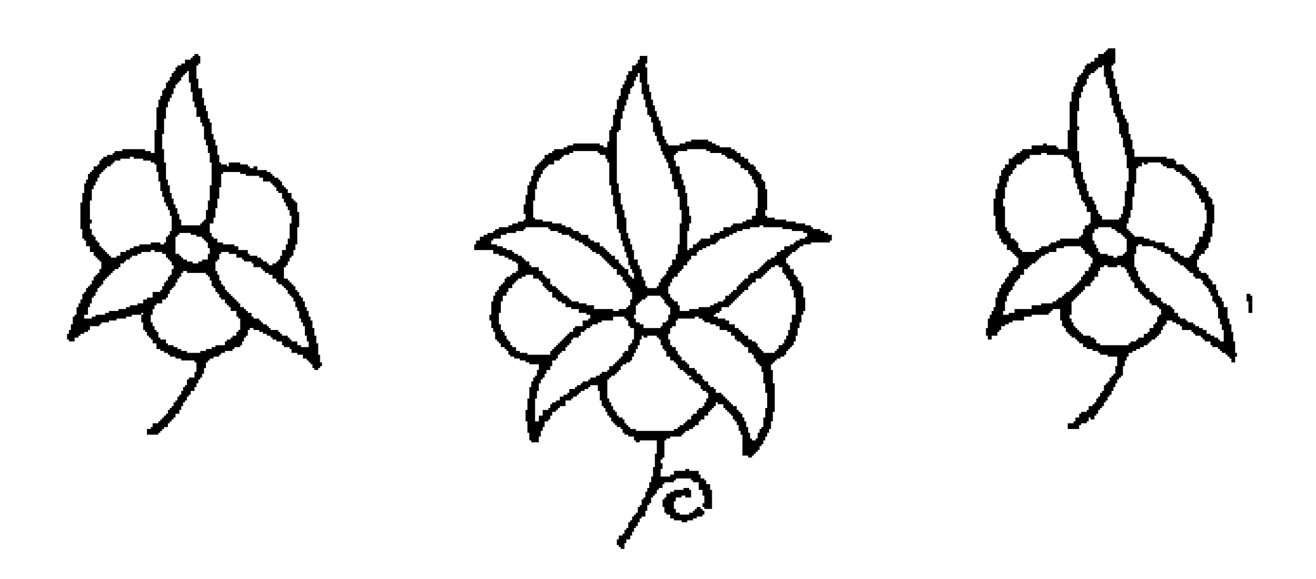
(أ) استخدام القوة ، وذلك ضد الاحتلال الأجنبى للبلاد ، وذلك بهدف تحقيق الاستقلال .

(ب) استخدام الوسائل السلمية من التربية والتنشئة السياسية ، وَفْق المبادىء الإسلامية فى التغيير الداخلى ..

٧ – إن الجهود التى بذلتها جماعة الأخوان المسلمين بقيادة البنا فى كل من القضية المصرية ، وقضية فلسطين كانت متسقة – إلى حد كبير – مع الإطار الفكرى والسياسى الذى صاغه ودعا إليه البنا ، ومع ذلك لم تسلم تلك الجهود من بعض السلبيات يرجعها الباحث إلى عوامل داخلية أصابت هيكل الجماعة ، إضافة إلى

قسوة الضغوط الخارجية على الجماعة سواء من النظام الملكى أو الدول الأجنبية ..

وبعد فإن هذه الدراسة – رغم كل ما قدمنا – تبقى رائدة فى بابها ، وإضافة للمكتبة العربية والإسلامية ، تقدم منهجية أصيلة ورؤية ثاقبة بفضل جهود الباحث وإشراف أستاذه الدكتور على أحمد عبد القادر ؛ فهى بحق دراسة متميزة ؛ ولذلك استحقت درجة الامتياز بجدارة ..





في الأدب الإسلامي (*)

الثائر الأحمر

رؤية المستقبل من خلال الماضي

بقلم الدكتور حلمي محمد القاعود

١ - « علي أحمد باكثير » واحد من بناة الأدب العربي الحديث في معظم ألوانه وفروعه ، وهو في مجال الرواية يقف في الصفّ الذي يضم « نجيب محفوظ » و« محمد عبد الحليم عبد الله » و«عبد الحميد جودة السحار» و«أمين يوسف غراب » وغيرهم ، وقد آثر أن يتجه في معظم كتاباته الروائية والمسرحية إلى التّاريخ معينًا ثرًّا ، يغترف من الحوادث والظروف المشابهة لما تمّر به الأمة العربية الإسلامية في العصر الحديث ؛ فيجد هناك الرحابة والقدرة على التعبير الحر الطّليق الذي يتيح له أن يسكب على الورق ما يعتمل في نفسه من هموم وأشجان ، وآمال وطموحات ؛ يفرزها عصره وواقعه .

وإذا عرفنا أن الفترة التي عاشها « باكثير » ونضج فيها كاتباً مبدعاً ، وشاعراً متمرساً : كانت حافلة ومثيرة ، فضلاً عن مناخ عام كان يقف بالمرصاد لمحاولات التعبير التي تخالف ما هو سائد في الساحة الإعلامية : **عرفنا** لماذا جنح «باكثير» إلى التاريخ يلبسه قناعاً يتحدث من ورائه بما يريد أو لما يريد ، ففي التاريخ - على كل حال - مساحة آمنة ، وأكثر رحابة : يستطيع الكاتب على أرضها أن يصُول ويَجُول دون أن تعترضه مخاوف أو محاذير - كذلك فإن التاريخ حافلٌ بالنماذج السّاطعة التي يمكن أن تُحتذى في الواقع المعاصر الذي يخلو منها ، وتُصْبِيه الهزائم والمحن ، فلا يجد مفرًّا من الهروب إلى

التاريخ كي يجد فيه السّلوى والتئام الجراح ، ويستعدّ مرة أخرى للمواجهة واتخاذ زمام المبادرة .

وقد ألف « باكثير » أكثر من رواية تاريخيّة أبرزها « سلامة القسّ » و« وا إسلاماه » ، وقد حوّلتهما السينما المصرية إلى فيلمين شهيرين ، ثم كتب « باكثير » روايته « الثائر الأحمر »(٢) التي تعدّ أنضج رواياته فنّيا ، من وجهة نظري ، وهي رواية ذات طابع فكريّ وعقديّ ، وللأسف فإنها لم تلق اهتماماً من الدارسين ، ربما بسبب موضوعها الذي كان يشكل حساسية من نوع ما أيام كتابتها .

وتعالج هذه الرواية ، ثورة « القرامطة » التي ترافقت – إلى حد ما – قياماً وسقوطاً – مع « ثورة الزنج » في دولة الخلافة العباسية على مدى عقود عديدة في القرنين الثالث والرابع الهجريين وتحكي قصة حمدان قرمط وابن عمه عبدان عندما تحولا من شخصين من عامة الناس الفقراء البسطاء إلى ثائرين يقودان الجموع ضد دولة الخلافة سعياً لما سمّي « بالعدل الشامل » ، وانتهت ثورتهما بالفشل الذريع بعد الإخفاق في تحقيق أي نوع من العدل : وانهيار دولتهما التي أقيمت في جنوب العراق .

وواضح أن الكاتب لم يسع إلى سرد القصة التاريخية للقرامطة فحسب – بل إنه كان يريد أن يحذّر من تجارب مماثلة في الواقع الذي يعيشه ، وهي تجارب انتهت أيضا إلى الفشل الكامل ، والهزيمة المريرة .. وهذا ما تبيّنه القراءة المتأنّية للرّواية ومعرفة حوادثها وشخوصها .. ويبدو أن « باكثير » كان على موعد ليشهد نهاية هذه التجارب الفاشلة في عصره ، وليتأكد من صدق حدسه وسلامة موقفه ، فمات كمدًا بعد هزيمة ١٩٦٧م الساحقة ، بعد أن رأى القدس تسقط ، وعسكر العدو يقفون على ضفة القناة ، وبالرغم من كمده وحزنه ، فقد هتف بقصيدته الطويلة الشهيرة « إما أن نكون أبداً أو لا نكون »، ليزرع الأمل في نفوس الأمة ، ويوقد جذوة المقاومة في قلوب الناس ، ويحرض على الثأر والانتقام .

٢ – يوحي عنوان الرواية « الثائر الأحمر » ؛ بأننا أمام شخص خارج على المألوف ؛ يوصف بالحمرة ، وهذا الوصف يحمل في ذاته أكثر من دلالة ، يرجع بعضها إلى الحقيقة باعتبار حمرة عينيه ، ويرجع بعضها الآخر إلى ما ترمز إليه الحمرة من معاني الثورة الدمويّة أو الصراع الدموي الذي نشأ عن حركة القرامطة ومن حولها – وفي كل حال ؛ فإن دلالة العنوان واضحة ، وتشي بمضمون الرواية في إيجاز شديد ... وبخاصة حين نقارن هذه الدلالة بما نراه في الثورات المعاصرة ، والتي امتدت على رقعة كبيرة من العالم تبّشر بالعدل

والحرية والمساواة ، مثل ثورة البلاشفة فى روسيا ١٩١٧ ، وثورة الصين الاشتراكية ١٩٤٨م ، وثورات العالم الثالث وبخاصة فى أمريكا اللاتينية (كوبا وأخواتها) ..

يقسّم « على أحمد باكثير » رواية « الثائر الأحمر » إلى أسْفَار أربعة ، كُلّ سِفْر يضم عددًا من الفصول تطول وتقصر بحسب المكان والأحداث ، فلكل سفر فى الرواية طبيعته أو تكوينه الذى يسهم به فى بنائها ، من حيث نمو الأحـداث والشخصيات ، وبيان مسرح الصراع الروائى ... فالسفر الأول يضم أحد عشر فصلاً ، تشغل ثلث الرواية تقريباً ، ويقدم فيه الكاتب المسرح الأساس ، والشخوص الرئيسيين ، ويستغرق طويلاً فى وصف البيئة والأفراد والحياة ، كما يشير إلى زمن الرواية ، ويهيئنا فى كل الأحوال لتوالى الأحداث ، وصراع الشخصيات فى بقية الأسفار .

أما السفر الثانى ففيه خمسة فصول ، تتحدث فى البيئة الجديدة « بغداد » التى انتقل إليها « عبدان » الشخصية الثانية المهمّة فى الحركة القرمطيّة ، وتوضح كيف انتقلت من مرحلة إلى مرحلة إلى مرحلة وتحّولت فكرياً بمساعدة الحركة السّرية الباطنّية إلى عضوٍ فعّال يتهيّأ للعمل من أجل ما سمّى بمملكة « العدل الشامل » ، أو مملكة القرامطة .

فى السفر الثالث اثنا عشر فصلاً . وتشغل ربع الرواية تقريبًا ، وتظهر فيها ذروة الصراع بتحقيق مملكة القرامطة فى جنوب العراق (الكوفة وما يليها من قرى وسواء) ، وتطبيق المذهب الذى دعا إليه الباطنيّون من أتباع « القداحيّين » الذين تمركزوا فى بلاد الشام .

أما السفر الرابع والأخير ، فهو أكبر الأسفار حيث يضّم ثلاثة وعشرين فصلاً ، تشغل ثلث الرواية أو أكثر قليلاً ، وتتلاحق فيه الأحداث والصراعات ، حيث تنجلى مصائر الأطراف المعنية ، والأفكـار المتعارضة ، والشخصيات المتصارعة .. وتنتهى الرواية بنهاية مأساوية للمشروع القرمطىّ ، وانتصار المشروع الإسلامى دون قتال أو سيف .

فى بداية كل سفر من هذه الأسفار ، يثبت الكاتب آية قرآنية أو أكثر ذات دلالة قوية على المضمون الذى يحمله السّفر ، ويهيىء له .. مما يجعل النصّ القرآنى ذا صلة وثيقة بالبناء الروائى ، فالسفر الأول تتصدره الآية الكريمة : ﴿ **وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً** ﴾[٣] . وهذه الآية تطرح القانون الإلهى الذى ينطبق على المجتمعات التى يسرى فيها الفسق بوساطة المترفين ، فتستحق الدمّار ؛ لأنها تتحلّل وتتخلّى عن

أداء رسالتها الإنسانية كما ينبغى ، وهو ما رأيناه من خلال ترف الإقطاعيين الذين انغمسوا فى الفساد ، فكانت المظالم ، وكان الصراع الذى تمخض عن دمار وهلاك أصاب جميع الأطراف .

وفى السفر الثانى . يضع الكاتب قوله تعالى : ﴿ **وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِى آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾(٤) ، ويشير بذلك إلى ما جرى لعبدان القرمطى حين ذهب إلى بغداد وتفوق فى مجال العلم وتفقه ، ولكن غواية الحركة السّرية الباطنية من خلال الجنس ممثلاً فى امرأة اسمها « شهر » ، جعلته ينسى ربّه ودينه وقيمه وينحدر إلى الهاوية ، ويعمل مع القداحيّين لهدم دولة الإسلام تحت لافتة البحث عن « العدل الشامل » وكان من المأمول أن يكون تفوق عبدان وفقهه ، طريقاً إلى الإصلاح الحقيقى الذى يدعم نظام الإسلام ويخدم المسلمين ، ولكنه أخلد إلى الأرض – رمز السقوط والانحطاط – واتبع هواه ، فصار كالكلب لاهثاً فى كل الأحوال ، لا يرجى منه خير ولا ينعقد عليه أمل .

وقد صدّر المؤلف السفر الثالث بالآية الكريمة ، ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِى الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ..** ﴾(٥) ، مشيراً إلى المشروع الإسلامى فى صفائه ونقائه كما قدّمه عالم الدين « أبو البقاء البغدادى » ، وأصرّ عليه ، لإنقاذ الدولة من الخراب والدمار ؛ على يد أبنائها . فهذا المشروع يحقق العدالة للفقراء والمظلومين ، وينصف الشريعة بنهى الأغنياء والظالمين عن الجشع والاستغلال ، وإنشاء الدواوين التى تكفل إنصاف الجميع دون صراع أو مظالم حادّة ، كما حدث على جبهة القرامطة الذين أقاموا فى ذات الوقت مملكة « العدل الشامل » ، ولم يتحقق فيها شىء من هذا العدل ، بل كانت فحشاء ، وكان منكر ، وكان بغى !! .

يتصدر السفر الرابع أكثر من آية تشى بالنتائج والنهايات لكل من المشروعين ، المشروع القرمطى والمشروع الإسلامى، الآية الأولى : ﴿ **وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّى رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ** ﴾(٦) .

والآيتان الأخريان : ﴿ **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَىْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ**

أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلاَهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (٧)

والآيات هنا ترمز إلى النظرية والتطبيق ، ثم النتيجة ، النظرية القرمطية وتطبيقاتها التى تفترض أو تفرض المساواة على الجميع ، ولكنها لا تستطيع ، فقد تحوّل المجتمع إلى طبقتين أولاهما طبقة الحكام ، وتتمتع بكل شيء بل سعت إلى مزيد من النهب والتهريب للأموال إلى خارج المملكة وثانيتهما الطبقة الكادحة نفسها ، التى كانت تحلم بشيء من الإنصاف ؛ ولكنها وجدت نفسها تكدح وغيرها يأخذ عرقها ، دون أن يكون لها حق الحلم فى العدل ، ففقدت الحافز ، وانتهت النظرية والتطبيق إلى الانهيار .

أما النظرية القائمة على أساس الدين الإسلامى ، فهى تحقق العدل وتنتصر دائماً على كل السلبيات التى تؤدى إلى الإخفاق .. والأمثلة واضحة : المملوك والحرّ هل يتساويان ؟ الأبكم والناطق هل يستويان ؟ فكأنّ العبد الأخرس يمثل الدعوة القرمطية ، والحرّ المبين يمثل حقيقة الإسلام ، وهو ما انتهت إليه أحداث الرواية ، وبرهنت على صدقه فى السفر الرابع .

٣ – تعتمد الرواية على أسلوب السرد ، واستخدام ضمير الغائب المعتمد على الفعل الماضى ، وهو يتناسب مع القصّ التاريخى من ناحية ، وَيُتِيحُ – من ناحية أخرى – للكاتب فرصة تقديم الأشخاص والبيئة والأحداث من خلال حرّية كبيرة ، وهندسية دقيقة ، بحيث نرى عناصر الرّواية ، كلاًّ فى موضعه ، دون زيادة أو نقصان .

ولعل ذلك يظهر جليًّا فى بناء الشخصيات الروائية التى تتحرك عبر سطور « الثائر الأحمر » ، وقد بناها الكاتب على أساس أن كل مجموعة من الشخوص تمثّل تياراً فكريًّا أو عقديًّا يؤدى دوره فى الصراع الروائى القائم بين هذه التيارات . نستطيع إذًا أن نقول : إن الشخصيات الروائية مرسومة بدقة لغاية فنّية يسعى إليها الكاتب ، ومع ذلك فهى شخصيات إنسانية على المستوى الذاتى تتمتع كل منها بملامح خاصة وسمات متميزة ..

تمثل المجموعة الأولى من الشخصيات تيار « القرمطة » أو صنّاع « الدولة القرمطية » ، وأبرزهم : « حمدان قرمط » وابن عمه « عبدان » ، وشقيقته « راجية » ، وابنته « فاختة » ، وأعوانه ، «ذكرويه» و«عطيف النيلى» .

ويمثل « حمدان » الشخصية الأولى أو الشخصية المحور التى صنعت الأحداث

أو دفعت بها إلى الذروة من خلال إحساسه بالظلم كفلاّح أجير ، يتعب كثيراً ولا يحصد من عائد تعبه إلاّ الفتات بينما يذهب معظم جهده إلى السادة المترفين فى قصورهم ، ويتضاعف إحساسه بالظلم عندما تخطف أخته عالية قبيل زفافها إلى ابن عمه « عبدان » ، ويكتشف بعد حين أن الذى خطفها هو الإقطاعى الفاسد ابن الحطيم ، مالك الأرض ، والذى يعيش فى قصور مشيدة داخل ضياعه حينا وفى مدينة الكوفه حينا ، ويطوّع لإرادته والى الكوفة ، ويقوم على رغباته رجال أشدّاء اصطفاهم لحمايته وتنفيذ أوامره .

تبدو شخصية حمدان بالرغم من الإحساس بالظلم المضاعف شخصيّة خيّرة أو أقرب إلى الخير بطبيعتها ومع أن هذه الشخصية قد انخرطت فى أتون الغضب والثورة إلا أننا نستشعر مدى شوقها إلى السلام والوداعة عندما يتوفر لها الإحساس بالتغلّب على الظلم ، أو عندما تجرفها أحداث الحياة فتنسى الظلم مؤقتاً ، تتحول حينئذ إلى شخصية طيبّة باحثة عن الهدوء والاستقرار ، عائدة إلى رحاب التديّن والصفاء .. ويبدو هذا واضحًا بعد وفاة زوجته التى كان يحبّها حبًّا جمًّا .. ولكن ضراوة الظلم مع الإحساس به والتى يؤجّجها فى نفسه ، دعاة الباطنية ، تدفع به إلى حيث لا عودة ، فيتنكر لدينه وقيمه وفطرته ، ويؤسّس مع ابن عمه « مملكة العدل الشامل » التى تزعم تحقيق المساواة والقضاء على الظلم ، ومنح الحرية للجميع .. وعند انهيار هذه المملكة تطفو على صفحة نفسه علائم الندم مرة أخرى اعترافًا بخطأ المنهج الذى سار عليه وأدى به إلى هذه النهاية المأساوية ، ويبدو كما لو كان يتمنى أن لو لم يحدث كل ذلك ، فطبيعته منذ نشأته تميل إلى الصبر والتحمل ، ولكنها قسوة الظلم ، مع الاستغلال الناجح والسريع من جانب « الباطنية » وأعوانها فى توظيف هذه « القسوة » لتجنيد الضحايا ، وتحطيم الدولة الإسلامية بإثارة الفتن والقلاقل ..

ولا شك أن « حمدان » قد تأثر بما وقع عليه من ظلم وعلى شقيقته « عالية » إلى حدّ كبير ، ولكن هذا ما كان ليدفعه إلى ذلك العنف الجامح الذى أشعل نار الثورة ضد الدولة ، فالذى أشعل هذه النار وصول رسل القداحيين « الباطنية » وتهيئتهم الجوّ النفسى والفكرى لديه ليقوم بدوره . صحيح أن خطف « عالية » دفع « حمدان » إلى الانخراط فى سلك « العيّارين » للقيام بعمليات انتقامية محدودة ضد « ابن الحطيم » وممتلكاته ، حتى استطاع ذات يوم أن يعثر على أخته فى أحد قصور هذا الإقطاعى الظالم فى صورة أذهلته ، كجارية تقدم المتعة لسيّدها ، ولكن الدعوة « الباطنية » كان لها القول الفصل فى توجيهه نحو مقاومة دولة الخلافة

كلها ، لقد أشار حمدان – بعد هرب أخته أو اختفائها مرة ثانية أن يتوب ويخلد إلى العبادة والصلاة والعمل الشريف – ولكن وصول داعية « الباطنية » حسن الأهوازى ، قلب الموازين ، وأعاده مرّة أخرى إلى واقعه السابق المضطرم بصورة أشد ضراوة وقسوة ، عن طريق الخداع ، والتظاهر بالتقوى والورع ، حتى كسب ثقته ، وجعله سرّه ومأمنه ، ولقنه المنهج ورسالة الإمام أو المهدى المنتظر ، وترك « حمدان » بعد أن أخرجه من عقيدته يتحرق شوقاً من أجل الثورة ، ثم ترك جنيناً يتحرك فى أحشاء أخته « راجية » ، لا يثير حفيظة « حمدان » وغيرته بقدر ما يصير تطبيقاً للمنهج « القدامى » الذى يبشر به « الباطنيون » أتباع المهدى المنتظر أو الإمام العصوم ! .

إن الكاتب يطلعنا بامتداد الرواية ، على أعماق شخصية « حمدان » وتفاعلها مع الأحداث ، فنرى شخصية تتنازعها رغبات الخير والعدل والسلام من ناحية والغضب والانتقام والثورة من ناحية أخرى ، ويعلل الكاتب لذلك بوجود الظلم الفاحش الذى يولّد الانفجار ويدفع إلى العنف وسفك الدماء بعد التخلى عن الدين والقيم والأعراف ، أى أن شخصية حمدان كان يمكن أن تكون عامل خير فى بناء المجتمع لو توفّر العدل أو شىء منه ، ولكن الإسراف فى الظلم ، حول الشخصية الخيّرة بطبيعتها إلى شخصية شريرة ، خالفت سيرتها الأولى ، وميراثها عن الأب والأم الصالحين ، بل والزوجة الصالحة المحبوبة . يصوّر الكاتب « حمدان » فى بدايات الرواية فيقول : « كان حمدان فى نحو الخامسة والثلاثين من عمره قوى البنية جلداً على العمل ، بشوشاً لا تكاد الابتسامة تفارق شفتيه فى أحلك الساعات وأهوال الخطوب ، ولكنه يحمل وراء هذا الخلق الرضى ، وهذا الثغر البسّام ، قلباً يضطرم بالثورة على تلك الأوضاع التى يراها جائرة لا يجوز لبنى جلدته أن يتحملوها صابرين ، ولا يعتبرها إلا فترة من فترات الظلم والاضطراب لا يمكن أن تستقيم عليها حياة الناس ، فلا ينبغى أن تستمر طويلاً .. كان يعتقد أن ما بناه المال والنفوذ لا يمكن أن يهدمه إلا المال والنفوذ ، فأنّى له هذا وهو لا يكاد يملك عيشة الكفاف لنفسه ولعياله إلا بمشقة وجهد ، وبعد آن يقدم لسيّده ابن الحطيم أضعاف أضعاف ذلك من كدّ عامهم »(٧)

وبالرغم من كل الأحداث الدامية التى مرّ بها حمدان ، أو مرّت بها دولة القرامطة ، فإننا نراه فى نهاية الرواية يبدو وقد عاد إلى طبيعته الأولى التى يصنع الخير نسيجها ، ولكن بعد فوات الأوان ، وبعد وصوله إلى مرحلة مأساوية .. فها هو ذا يفرج عن أخته عالية المتمسكة بالإسلام ،

ويتيح لها أن تفتن نساء العاصمة عن مذهبهن كما تشاء، ثم يبطل « ليلة الإمام » ، ولم تستطع « شهر » تلك المرأة التى تستخدم جسدها فى الغواية والدعوة إلى المذهب الباطنى ، أن تؤثر فى « حمدان » أو تعيده إلى حظيرة المذهب ، بل إنها وأخته راجية تفاجآن به يعلن براءته من المذهب وعودته إلى الدين الحنيف ، وعندما تسمع بذلك أخته « عالية » تسرّ سرورا عظيما ، وتنطلق إلى قصره لتهنئته فتجده « قائمًا يصلى بخشوع ، فما ملكت دمعها من الفرح »[٨] .

وهكذا يصوّر « باكثير » شخصية « حمدان » فى صورتها الإنسانية الطبيعية التى تتأثر بالظلم وتثور عليه لدرجة الخروج عن الدين الحنيف ، ولكن التجارب التى مرّت بها هذه الشخصية تكشف كيف يصنع المتآمرون على الدين من هذه الشخصية وأمثالها ، وسائل لتحقيق أغراضهم فى التدمير والتخريب والقتل .. إنّ المذهب الذى يدعو إليه الباطنيون « القداحيون » يبدو فى ظاهره دعوة إلى العدل والحرية ، ولكن هذه الدعوة لا تتحقق أبدًا ، بل تخلّف وراءها المزيد من الدمار والأحزان والمتاعب ، وتتجاوز ذلك إلى تلويث الفطرة الإنسانية بسلوكيات تأباها هذه الفطرة وترفضها ، وهو ما نراه ينعكس فى ردّ الفعل لدى شخصيات الرواية ، وعلى رأسها شخصية « حمدان » رئيس الدولة ، من ذلك مثلاً موقفه فى « ليلة الإمام » وهى من ليالى المشهد الأعظم ، حيث يجتمع الرجال والنساء فى ليلة مخصوصة من العام فيشربون ويطربون ، ثم تطفأ عليهم المصابيح فيقع كلٌّ على من يليه فى ذلك الظلام الدامس ، فاتفق أن وقع حمدان على ابنته « فاختة » فلما وقعت يدها على لحيته لم تملك أن قالت : « يا سوء حظّى . وقع من نصيبى الليلة شيخ كبير ». فعرف حمدان صوتها ، فجرّها وخرج بها من المشهد ، وغضب غضباً شديداً وعزم على إبطال المشهد الأعظم ومنعه ألبتة لولا أن شهرا اعترضته ، وما زالت به حتى عدل عن عزمه ، ولكنه حرّم على ابنته أن تشهده ، حتى غلبته شهر على أمره[٩] ، وهذا الموقف يبيّن لنا أن إيمان حمدان بالمذهب ، كان إيماناً سطحيًّا لم يتغلغل إلى القلب ، وكان الدافع إليه فى كلّ الأحوال هو الإحساس بالظلم والرغبة فى القضاء عليه ، وهو ما أشار إليه المؤلف فى أكثر من موضع ، منها على سبيل المثال ، وصفه لموقف حمدان من الإمام المعصوم . يقول : « لم يؤمن حمدان بالإمام المعصوم الذى يدعو إليه الأهوازى ولم يكلف نفسه عناء التثبت فى أمره ليتحقق وجوده أو عدم وجوده ، وإنما آمن بالهدف الذى ترمى إليه هذه الدعوة الجديدة إذ كان هو هدفه من قبل ، هؤلاء قوم يدعون إلى هدم سلطان المال على هدى وبصيرة ، ويسيرون فى

ذلك على خطة عامة لا تقتصر على بلد دون بلد ، وقد أدركوا أن ذلك لا يتم إلاّ بهدم هذه الدولة التى يقوم عليها وتقوم عليه ، فليكونوا من يكونون ، وليكن مذهبهم ما يكون فحسبُه أنه سيعمل على تقويض سلطان المال وكفى – وقد انضم قديمًا إلى العيّارين من أجل هذا الأمر – فلن يكون العيّارون خيراً من هؤلاء ولا أهدى سبيلاً »[١٠] .

ولكن الانخراط فى صفوف الدعوة ، جعل حمدان ، وغيره ، يفرط فى كلّ دينه كما تقضى بذلك تعاليم المذهب ، وبعد هذا التفريط ، فللقرمطى أو الباطنى أو القدّاحى أن يفعل ما يشاء ، ويستحّل ما يشاء ، وإن كانت الفطرة السليمة عند تطبيق المذهب ترفضه ، وتستشعر مدى ضراوة الظلم الذى جاء معه ، وهو على كل حال ظلم يفوق الظلم الذى صنعه الإقطاعيون من أمثال ابن الحطيم .

لقد عاش حمدان مع المذهب فى حالتى المدّ والجزر ، فتعامل معها بمشاعر الإنسان الفطرى الذى تتآمر عليه جهة ما بالظلم ، فيقع فى أحضان جهة أخرى أشدّ ظلما ، ويبدو كمن يستجير من النار بالرمضاء ، حتى يصل إلى نهايته المأساوية ؛ إنه إذًا شخصية واقعية طبيّعية بكل محاسنها ومثالبها ..

فى نفس الإطار تبدو شخصية « عبدان » ابن عم « حمدان قرمط » ، فقد كان إنسانًا عادياً يمارس التجارة ، ولكن خطف « عالية » شقيقة حمدان ، وخطيبته ، يزرع فى نفسه الحقد على طبقة الأقطاعيين التى يمثلها « ابن الحطيم » خاطف خطيبته ، ثم تدركه التحوّلات التى مرّت على حمدان ، ولكن من طريق آخر ، حيث يتخفى بعد ارتكاب جريمة قتل الشرطة فى داره بالاشتراك مع حمدان ، ويستقر به المكان فى بغداد عاصمة الخلافة ، ويقدم نفسه كطالب علم نابه يناقش شيوخه وأساتذته فى قضايا العدل والظلم وموقف العلماء منهما ومن السلطة ، ويجد فيه دعاة الباطنية القداحية من خلال شخصية « جعفر الكرمانى » ورفيقته « شهر » صيداً ثميناً يساعد على نشر المذهب ، باعتباره حاقداً على الدولة وناقماً على الظلم – وعن طريق الغواية يتخلى عن دينه وقيمه باعتبارها ميراثاً متخلفاً ، ويسقط فى حمأة الدعوة الباطنية القداحية ، وشيئاً فشيئاً يتحوّل إلى فيلسوف يُنَظِّرُ للدعوة ، ويُرْجَعُ إليه فى أمورها ، ويصبح مستشارًا للدّولة القرمطية القائمة على المذهب الباطنى القّدامى . وتتحدد مهمته فى الدفاع عن المذهب ، وتبرير أخطاء التطبيق حتى ما قبل النهاية المأساوية التى حاقت به عندما اكتشف حقيقة الإمام المعصوم أو المهدى المنتظر ، حيث يجده : حفيد القّداحى نفسه ! فيتمرّد عليه ، بيد أن أعوان القداحى

يتولّون – بالخداع – أمر القضاء عليه بعد تعذيبه ، واستخدامه كورقة ضغط على حمدان حاكم دولة القرامطة ، المتمّرد على الإمام .

وشخصية « عبدان » بتكوينها أقرب إلى المزاج المنحرف ، وأسرع استجابة للانحراف من شخصية حمدان ، وقد بدا ذلك فى مواقف كثيرة ، أهمها موقفه من العلاقات الجنسية الفوضوية التى يحبذها المذهب ، ثم تبريره للأخطاء والنكسات التى أصابت المذهب عند التطبيق بمنطق جدلى سفسطائى ، يسعى إلى الدفاع عن وجهة نظره بأية وسيلة ... المهم أن يثبت صحة ما يذهب إليه ، ولعل موقفه من تبرير ضعف الحافز أو الإنتاج لدى الفلاحين فى مملكة العدل الشامل خير مثال على ذلك ، فقد تحدث الفلاحون إلى حمدان بالصدق عن الأمر ، وأرجعوا ضعف الحافز إلى شدّة الظلم ، واستمتاع الغير بثمرة جهدهم وعرقهم ، ثم – وهو الأخطر – يأسهم من الإنصاف فى يوم ما .. قال حمدان لعبدان ذات يوم : « ما تقول فى هذا الذى تراه ؟ » .

ــ هؤلاء يحنّون إلى الظلم من طول ما عاشوا فيه ، وهم يجتوون العدل لأنهم ما ألفوه .

ــ ولكنهم كانو مبتهجين فى بداية الأمر .

ــ إنما كانت تلك لذة الانتقال من حال إلى حال ، ولا يطول أمدها ، وقد أخبر النبى عن قوم يقادوْن إلى الجنة بالسلاسل .

ــ أو تذكر النبى بعد يا فقيه الدعوة وأنتم لا تؤمنون به ؟

ــ لا ضير أن نذكره حين نحتاج إليه ، وأننا لا نستغنى عنه .

ــ فقل إذن صلى الله عليه وسلم .

فسكت عبدان قليلاً واصفر وجهه وظهر عليه التخاذل ثم ابتلع ريقه وقال : صلى الله عليه وسلم وعلى الإمام المعصوم .. هذا حديث ينطبق على حال هؤلاء ، وما أخال النبى إلا يعنيهم .

ــ ألا تدع حديث النبى يشرحه من يؤمنون به ، وتأخذ أنت فى شرح أقوال إمامكم ؟

ــ ويحك يا حمدان إنك قائد الدعوة ، وما ينبغى لمثلك أن يرتاب فى إمامها الحق .

ــ إنكم قوم لا تعدلون .

ــ فيم يا ابن عمى ؟

ــ لقد كنا نؤمن بنبينا والأنبياء من قبله فشككتمونا فيهم فما قلنا شيئاً ، وجئتم بإمامكم الجديد فيغضبكم أن نشك ولو بعض الشكّ فيه ، أفهذا من العدل ؟

ــ ولكنك تعلم يا حمدان أن الناس إذا بلغهم أنّك تشك فى إمامك فسينفضون عنك .

فهزّ حمدان رأسه وهو يقول : دعنا من حديث الإمام فليس يشغلنى أن يكون حقًا أو باطلاً .

ـــ فماذا يشغلك ؟

ـــ إنى أريد جنّة لا يُقَادُ الناسُ إليها بالسلاسل .

ـــ ذلك مطلب بعيد المنال ، فهذه طبيعة البشر لا تغلب .

ـــ فما يمنعنا أن نجارى هذه الطبيعة فى نظامنا ؟

ـــ كلا ، لابدّ من كبح جماحها لصلاح الناس وسعادتهم .

ـــ ففيم إذن أبطلتم الحدود فى الشهوات وأطلقتم للناس فيها العنان ؟

ـــ ما يكون لنا أن نمنعهم من لذّة تهفو إليها طبيعتهم .

ـــ فهؤلاء كما رأيت وسمعت قد فقدوا لذة العيش فى هذا النظام .

ـــ دع عنك هذه الوساوس يا ابن عمى فلا ريب أنك قضيت على الظلم ، وحققت العدل إذ أقمت نظاماً جديداً لا سلطان للمال فيه ، وإنّ هذا لهو الذى كنت تصبو إليه من زمن بعيد ، فما عدا مما بدا ؟

فتنهد حمدان ولم يجب[11] .

وهذا المثال على طوله ، يوضّح كيف يلعب « عبدان » بالكلمات ليبرّر سلامة المذهب الفاسد ، ويقنع ابن عمه حمدان قائد الدولة بصواب موقفه ، ويقدم حججاً ومبررات لا يقبلها العقل السليم ، مثل إيلاف الظلم ، أو الحنين إليه لدى الفلاحين ، واستشهاده بالنبى صلى الله عليه وسلم وهو لا يؤمن به ، وحرصه على عدم الإساءة للإمام المعصوم ، وتبريره لإطلاق العنان لشهوات الناس .. الخ كل هذا يؤكد انحراف شخصية « عبدان » أو استجابتها للانحراف بصورة أكبر من استجابة شخصية حمدان ...

ولكن شخصية عبدان فى كل الأحوال تبقى رمزاً للمنهج فى صورته النظرية والتطبيقية ، وهذا الرمز يؤكد على فساد المنهج أو المذهب ، وقيامه على أسس من المغالطة والأكاذيب لإشباع رغبة عارمة فى الانحراف والتمرد لدى أبطاله أو رواده .

ونفس الأمر ينطبق على « راجية » شقيقة « حمدان » قائد الدولة ، فقد كشف لنا المؤلف عن طبيعتها الميالة للانحراف ، حيث نفست على أختها خطيبها « عبدان » ، وتطلعت إلى « ثمامة » العيار بالرغم من علمها بأخلاقه وطباعه الفاجرة ، ثم سقطت مع « حسين الأهوازى » داعية المذهب القداحى ، وحملت منه سفاحاً ، وانتعشت بتطبيق المذهب فى جانبه المتعلق بإشاعة الفوضى الجنسية ، لدرجة الشذوذ ، والرغبة فى ابن أخيها - الغيث - وهو محرّم عليها ، واتفاقها مع « شهر » رائدة « الغواية » فى المذهب على الدفاع عن « القرمطة » حتى آخر لحظة فى حياة الدولة .

كذلك ، فإن شخصيات الصف الثانى فى دولة القرامطة من أمثال ذكرويه

وعطيف النيلى ، وجلند الرازى ، تمثل صورا للانحراف ، والانتهازية ، والبحث عن الغنائم ، والمهمة الرئيسيـة لهذه الشخصيات هى إثبات فشل المذهب ، وعدم قدرته على الاستجابة لمطالب الناس ، فضلاً عن تحقيق العدل والحرية ؛ لأن الحرية كانت حريتهم وحدهم ، والعدل مكفول لهم وحدهم ، أما غيرهم فلا يملك حرية ولا ينال عدلاً ، ولا يستطيع أن يشكو ، لأنه لو فعل ، فإن التهمة الجاهزة بالنسبة له هى ، سبّ المذهب ، وتلك خيانة عظمى جزاؤها القتل ! .

٤ - فى مقابل الشخصيات السابقة التى قامت بالثورة وصنعت الدولة ، نجد فريقاً آخر يعتبر الأب الشرعى لهذه الشخصيات ، ويضم هذا الفريق نوعين من الشخصيات ، النوع الأول ، يمثل دعاة الباطنية أو القداحية أو المتمردين على الثورة ، والنوع الثالث يضم اليهود أو ممولى الدعوة . من النوع الأول شخصيات « جعفر الكرمانى » و« شهر » و« أبى هاشم بن صدقة » الكاتب ، و« حسين الأهوازى » والقداحى الحفيد الذى كان يسمى نائب الإمام ثم كشف عن نفسه بأنه الإمام المعصوم . وهذه الشخصية اعتمدت على العمل السرى ، واستثمار موقف الدولة لصالحها ، واستغلال نقاط الضعف فيها لدرجة أن أبا هاشم بن صدقة الكاتب ، كان يعدّ بمثابة الوزير الأول أو رئيس الوزراء فى دولة الخلافة ، ولم يعلن عن نفسه ، وظل يعمل سرًّا لحساب دعاة الباطنية حتى انكشف أمره بعد حين .

أما النوع الثانى من شخصيات هذا الفريق ، فتتمثل فى عزرا بن صمويل ، وإسرائيل بن إسحق ، ويوشع بن موسى ، ومهمتها تتضح من خلال تمويل النوع الأول للقيام بدوره فى تجنيد الأتباع للدولة ، والاستفادة بجوّ الاطمئنان الذى تتيحه الدولة لليهود وأهل الكتاب بصفة عامة ، فيتاجرون ، ويكسبون ، ويثرون ثراء عريضًا لدرجة إقراض الدولة ذاتها .. وكل هذا ييسر لهم سُبل السيطرة على المراكز الحسّاسة فى دولة الخلافـة ، والاقتراب من تحقيق أهدافهم .

وواضح أن شخصيات هذا الفريق بنوعيه تبدو كشخصيات ثانوية لم يحتفل الكاتب برسم ملامحها الداخلية وأعماقها الشعورية ، واكتفى ببيان دورها فى الأحداث باعتبارها شخصيات جاهزة .. ويمكننا على كل حال ، أن نراها شخصيات غامضة ، وهو ما يتفق مع دورها فى العمل السّرى الـذى يحرص على الـكتمان والاختفاء ، وتحريك الأحداث من وراء ستار ، وينطبق ذلك على الدعاة من شخوص النوع الأول ، واليهود من شخوص النوع الثانى .

إننا لا نعرف طبيعة أو أعماق شخصية

« جعفر الكرماني » مثلاً ، ولكننا نجده شخصية جاهزة للعمل ، تتميز بالذكاء والوعي الحاد ، ومهمتها التقاط الأنصار وتجنيدهم ، كما فعل بالنسبة لعبدان ؛ وهو لا يتحدث عن نفسه ، ولا نعرف عنه إلاّ القليل .. والأمر كذلك بالنسبة للمرأة التي ترافقه وتعمل معه وهي « شهر » . فهي غانية ، تتفنّن في أداء دورها لغواية من يجنّدهم « الكرماني » وتبذل كل ما في طاقة الأنثى لخدمة المذهب ، مع الأنصار والأتباع . ويمكن القول إن شخصيات هذا النوع من الدعاة للمذهب الباطني يظهرون من خلال أقنعة ، ومن خلال شخصيات مزدوجة ، تظهر أمام الناس بشخصية تختلف عن الشخصية الحقيقية ، وربما كانت شخصية « حسين الأهوازي » أصدق مثال على ذلك ، فعندما ذهب إلى منطقة القرامطة ، ظهر في صورة شيخ خوّاص (يصنع الخوص) من أهل الصلاح والتقوى ، يتبرك به الناس ، ويلتمسون منه الدعاء ، وعندما يصطفي « حمدان » لدعوته ، تبدو شخصيته الحقيقية : حيث يكشف عن نفسه ، ويعلن عن غايته وهدفه ، ويدعو للإمام المعصوم ، ويتحدث عن الرخاء والعدل ... (١٢) .

وكذلك الحال بالنسبة لليهود ، فشخصياتهم جاهزة ، ولا يبدو منها إلا ما يحرّك الأحداث ، أو ما تكشفه الأحداث ، كما نرى عندما انفضح سرّهم ، وظهرت مؤامراتهم الخبيثة ضد الدين والدولة ، وإن كنا نرى من خلال استجوابهم مدى ما تكنّه جوانحهم من مكر وخداع ومماثلة ، وحرصهم على أن يكون لهم سرّهم الذي لا يعرفه أحد غيرهم ، ولذا نجد الكاتب يحرص على كشف سلوكهم السّري من خلال دفاترهم كتجّار ، ومن بينها وثيقة تحدّد غاياتهم بالنسبة للدولة الإسلامية ، ويحسن هنا أن نورد ما كتبه المؤلف ، يقول :

ثم أُخِذَتْ دفاتر الوكلاء اليهود وأوراقهم التي طلبها المعتضد تصل إليه من الآفاق حتى تمت عنده في خلال شهرين ، وفحصوها فوجدت كلها مؤيدة لما في دفاتر عزرا وأوراقه ، وعثر بينها على رسالة صغيرة في حجم الوصية مكتوبة بالعبريّة فجيء بمن يفكّ رموزها فتبين أنها سجلّ شركة خطيرة أسسها جماعة من كبار تجار اليهود بمدينة الموصل في أواخر عهد الخليفة المأمون ، على أن تبقى قائمة طوال العصور يديرها أبناؤهم ، وإذا لها دستور عجيب ينص على وجوب تشجيع الفتن في بلاد الدولة ، وإمداُد القائمين بها ، والسعي لإثارة الحروب بين أمراء المسلمين ، وبينهم وبين الروم ، وتأريث نار الخلاف بين الطوائف والمذاهب والنحل ، والإفادة من كل ذلك في تجميع الأموال وتكثير الأرباح لشركتهم ، وظهر من الأوراق الملحقة بالسجل الأصلي أن والد عزرا كان رئيس

الشركة فى عهده ، وأن رئيسها الآن يوشع ابن موسى فى « الطالقان » ، وهو الذى وجد السجل عنده ، وأن هذه الجماعة كان لها يد فى حركة بابكْ الخرمى ، وأثر فى حركة الساميين والطاهرين وغيرهم ، وأنهم اتصلوا بعبد الله بن ميمون القداح وشجعوه [١٣] .

وكما نرى ؛ فإن اليهود ، مع دعاة الباطنية يمثلون شخصيات مساعدة تحرّك الأحداث وتصنعها من وراء ستار ، وإن كان النسيج القصصى لا يسمح لها أن تظهر بصورة أبعد من ذلك لنكتشف أعماقها الإنسانية وأغوارها البشرية ، لأنها تخدم الشخصية الأساسيّة وهى شخصية « حمدان قرمط » بطل الرواية .

ونستطيع أن نلحق بالشخصيات السابقة (الثائرين ، والمحرضّين) مجموعة من الشخصيات الهاشمية ، التى تسهم فى الأحداث بصورة ما ، أو تلعب دوراً ما ، وبالرغم من تواضع هذا الدور ، فإن مهمته تكمن فى توضيح ملامح الصورة الروائية أو البيئة الروائية التى تجرى على مسرحها الأحداث ، هذه المجموعة تمثل شخصيّات القيادين والشطار ، وهم فئة من الناس هالهم ما يرون من الظلم الذى يلحقه الإقطاعيون المترفون بالناس وبخاصة الفلاحين الذين يعملون فى زراعة الأرض ، فقد أخذ هؤلاء الإقطاعيون على عاتقهم حرمان الفلاحين الأجراء من ثمار كدهم وكدحهم إلاّ ما يمسك الرمق ، فضلاً عن ظهور الإقطاعيين بمظهر الانحلال الفاجر ، الذى لا يحفظ حرمة ولا يصون شعوراً ، ومن أبرز هؤلاء الإقطاعيين « ابن الحطيم وابن أبى الهيثم » ، وقد استعانوا على انحلالهم الفاجر ، وفسادهم الداعر ، بكل ما يحفظ عليهم سلوكهم المشين ، فعملوا على احتواء الولاة بالرشاوى حتى يسكتوا عن جرائمهم ، واصطفوا لأنفسهم من الحراس والرجال الأشداء ما يمنعهم من المظلومين والموتورين ، وشيّدوا القصور التى تحجبهم عن عامة الناس ويمارسون فيها الرذيلة ، وينعمون بالترف الزائد عن الحدّ .. كان لابد من ردّ فعل يقوم به العيّارون ضد الفساد الإقطاعى ويتمثل فى قيامهم بغارات سلب ونهب ضد ممتلكات الإقطاعيين ، والعودة بما سلب ونهب على الفقراء والمحتاجين ، وكان للعيّارين دستور خلقى يمنع من الاعتداء على الفقراء والمسالمين ، فضلاً عن إيمانهم بالنجدة والشهامة ، واعتقادهم بأن ما يقومون به تجاه الملاّك الظالمين هو نوع من العدل يحققونه بأنفسهم بعد أن تأخر عدل الدولة كثيراً لدرجة اليأس ..

وشخصية العيّار ذات وجهين ، وجه يظهر أمام الناس ، وهو الوجه الحقيقى ، أما الوجه الثانى ، فهو مرتبط بالليل ، واللثام ، والشراسة ، وذلك عند الإغارة على قصور الإقطاعيين وممتلكاتهم .. فقد

تجد أحدهم فى صورة شيخ جليل مهيب يتحلق حوله الناس فى المسجد ؛ ليعظهم ويعلّمهم ويفقههم فى دينهم ودنياهم ، وعندما يهبط الظلام يتحول إلى شخصية أخرى عنيفة وحادة وشرسة ، وهى تغير على أحد قصور ابن الحطيم أو ابن أبى الهيصم .. كذلك فإن العيارين يعيشون حياة مزدوجة ، حيث يظهرون أمام الناس فى صوة متقشفة بسيطة ، بينما يعيشون داخل بيوتهم حياة مترفة رغيدة ، صنعتها عمليات الإغارة ، وما تعود به من غنائم وأسلاب ، ولعل الصورة التى رسمها الكاتب لمنزل عبد الرءوف العيّار خير مثال على ذلك ؛ إذ يبدو المنزل من الخارج منزلاً عادياً متواضعاً ، بيد أنه فى الداخل يرتفع إلى مستوى عظيم من الترف (١٤) .

ومن أبرز شخصيات العيارين ، بهلول ، وعبد الرءوف ، وسلام الشواف ، وثمامة .. ثم حمدان قرمط نفسه ..

ويمكن اعتبار العيارين ، مرحلة تمرّد محدودة الأثر ضد الدولة ، أو هى المرحلة الأولى التى احتضنت التمرّد الأوسع ضد السلطة الشرعية ، فقد عرف « حمدان قرمط » الطريق إليها بعد اختطاف أخته « عالية » ويأسه من الوصول إليها ، أو مساعدة ابن الحطيم الإقطاعى له فى الوصول إليها .. وقد نجح « حمدان » بالفعل عن طريق العيّارين فى الوصول إلى « عالية » ، كما كشف لنا وصوله إلى « عالية » عن كثير من الفساد والفجور الذى يحتوى عليه قصر ابن الحطيم ..

إن شخصيات العيّارين تكشف كثيراً عن مظالم الإقطاعيين ومفاسدهم ، وفى الوقت نفسه تعبّر عن شوق الناس إلى العدل والحرية والسلام الاجتماعى .. كذلك ، فإن ظهور هذه الشخصيّات يوضّح مدى تقصير السلطة المركزية والسلطة المحلية فى تحقيق العدل والأمن بالنسبة لجموع الناس كأفراد ومجتمع .. مما يعنى أن الخلفاء والأمراء .. وهو ما صورته الرواية - كانوا فى وادٍ آخر ، بعيد عن عناء الأمة وهمومها ، وإن ظهر بينهم أخيراً من يأخذ زمام المبادرة ، ويعيد الأمور إلى نصابها .

٥ - هناك مجموعة من الشخصيات نستطيع أن نطلق عليها مجموعة « الأمل والمقاومة » ، باعتبار أفرادها ممن احتفظوا- رغماً عن كل عناء - بفطرتهم الطبيعية النقية ، وبحثوا عن الحق فى أصول الدين الصحيح . ورفضوا ما حولهم من الزيف والباطل ، كلّ حسب مقدرته وإمكاناته .

وعلى رأس هذه المجموعة شخصية عالم الدين « أبى البقاء البغدادى » الذى رفض الصمت إزاء ما يجرى فى الدولة من اضطراب وخلل ، وقام بواجبه على الوجه الصحيح فى نصح الخليفة بما يمليه الشرع

الحنيف لإنصاف المظلومين ، وتوفير الحياة الكريمة للمحتاجين ، مما عرضه للسجن ، ومع ذلك لم يتراجع أو يتزلزل إيمانه بضرورة التصحيح والتقويم . ومن خلال المقارنة بينه وبين علماء الدين الآخرين ، الذين آثروا الصمت والتخلي عن دورهم ، تبدو شخصيته قوية جسوراً تواجه المحنة بشجاعة وثبات ، ومع ما أصابه من عناء وظلم وتغييب فى السجن ، فإنه ينهض لمواجهة مسئولياته والقيام بواجبه من أجل الفقراء والمظلومين ، عند الخليفة أو أمام الخطر الزاحف الذى يتمثل فى ثورتى الزنج والقرامطة ، ونستطيع أن نستشف بعض ملامح أبى البقاء من خلال الحوار التالى مع الخليفة المعتضد ، وكان قد اقترب منه إلى حد ما :

ــ ليأمر أمير المؤمنين بإنشاء ديوان الزكاة ، وديوان الفضول ، وديوان الفقراء والمساكين . وديوان الفلاحين ، وديوان الصناعة والعمل ، وأمير المؤمنين يعلم أنى قد وضعت لكل من هؤلاء كتابا ليسترشد به القائمون عليه .

ــ أجل لقد قرأت منها كتاب الفضول ، فشهدت فيه فضلك وعلمك ، وأشهد أن أبى رحمه الله كان يعجب به .

ــ غفر الله لأبى أحمد . كنت أنتظر منه التنفيذ لا الإعجاب .

ــ قد كان يرى صعوبة تنفيذه .

ــ بل كان يخشى ثورة الأغنياء وكان الله أحق أن يخشاه .

ــ لا تنسى يا أبا البقاء أن هؤلاء كانوا يجدون من العلماء من يفتيهم بأن ذلك ليس فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله .

ــ أولئك قوم اتخذوا العلم حرفة وتجارة ، وقد بينت فى كتابى بطلان رأيهم .

ــ كان مشغولاً بفتن الخارجين على الدولة .

ــ ما كان دعاة الفتنة لينجحوا لو أنه بسط العدل فى رعيته ، وقد خالفنى حتى فى ديوان الزكاة حيث لا مجال لاختلاف الرأى .

ــ ما قرأت كتابك فى الزكاة ، ولكنى أذكر أنكما إنما اختلفتما بصدد إنشاء الديوان .

ــ نعم كان يريد أن يضم ديوان الزكاة إلى بيت المال العام ، فأبيت إلا أن يكون مستقلاً يصرف منه على مستحقيها وحدهم ، لا على المصالح العامة كلها ، إن الله لا يرضى أن يصرف حق الفقير والمسكين فى كنس الدروب وكرى الترع ، وإعاشة الشرطة ، حيث يفيد الأغنياء من ذلك أكثر مما يفيد الفقراء[١٥] .

ومن خلال هذا الحوار تبدو شخصية « أبى البقاء البغدادى » فى قوتها وجسارتها ، وهى تجهر بكلمة الحق ولا

تتردد فى النطق بما ينبغى أن يكون ، منطلقاً من تصوّر الدين لحل المشكلات التى تواجه المسلمين ، فهو فى حضرة الخليفة لا يخافت ولا يتلعثم ، بل إنه يتحدث عما يراه صواباً ، ولا يتردد فى الحديث عن والد الخليفة الراحل ، ويشير إلى سلبياته ، وأبرزها خوفه من الأغنياء ، ويحمل على علماء السوء الذين اتخذوا العلم حرفة وتجارة ، وكانوا يزينون الباطل للخليفة الراحل ، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك مما يراه عاملاً مهماً فى نجاح دعاة الفتنة ، وهو أنه لم يبسط العدل بين الرعية ..

وهكذا تبدو قوة شخصية أبى البقاء فى الإصرار على الحق والتمسك بما يراه صواباً ، ويلاحظ أن الكاتب اكتفى بتقديم شخصية أبى البقاء من خلال سلوكها وكلامها ، ولم يشر إليه بوصف أكثر من كونه « عالم دين » ، ولكنه يقدمه فى صورة الناصح الواعى والسند القوىّ الذى يقف إلى جوار الخليفة حتى تنقشع الغمّة ، وتنتهى المحنة . إنه بلا شك رمز للأمل ، والمقاومة أيضاً .

وفى نفس الاتجاه نجد شخصيات « عالية » و« مهجورة » و« الغيث » ، فهذه الشخصيات تعرّضت لظروف مؤلمة أو غير طبيعية ، ولكنها تواجه هذه الظروف بالصبر والاحتمال والرفض ، فعالية أخت حمدان ، تعرضت للخطف على يد رجال ابن الحطيم ، وتحوّلت فى قصره إلى جارية يستمتع بها هو ورجاله ، وعندما يخلصّها أخوها تستشعر شيئاً من الغربة ، فتخرجُ هائمة على وجهها حتى تعثر على مستقرّ لها لدى إحدى السيدات التى تشفق عليها ، وتتزوج – كامرأة فقيرة تحت اسم جديد – من رجل فقير اسمه « عيسى بن ميمون » الخواص . وتربى معه ابنتها « مهجورة » التى حملتها سفاحاً فى قصر ابن الحطيم ، وعندما تعود إلى أخيها « حمدان » قائد دولة القرامطة فى عاصمته « مهيماباز » ترفض المذهب القرمطى ، وتعارض ما يجرى باسمه من حولها ، وتواجه شقيقها وأختها برأيها ، بل تصر على أن تعيش مع ابنتها فى مكان منعزل عن القوم ، ويكون لآرائها تأثير ما فى تهيئة الأذهان ، وبخاصة عند النساء ، لرفض المذهب وانهياره ..

ونجد أيضا الابنة «مهجورة» بالرغم من كونها «بنت سفاح» ترفض الأوضاع من حولها ، ولا تقبل الدعوات إلى حفلات القرامطة وليالى «المشهد الأعظم» بما فيها من فجور داعر ..

أما «الغيث» ابن حمدان قرمط ، فإنه يجد لدى ابنة عمته «مهجورة» فرصته الذهبية ليتخلص من طقوس المذهب الباطنى الذى يحكم دولة أبيه ، ويستجيب لرغبة عمته وابنتها بأن تكون علاقته مع مهجورة وفقا للشريعة الإسلامية ..

إذًا فإن هذه الشخصيات تمثّل أنموذجًا للرفض الذى دلّل على عدم صلاحية

المذهب ومخالفته للفطرة الإنسانية ، مما آذن بزواله وانهياره ..

٦ - يمكن القول : إن شخصيات الرواية من خلال المجموعات التى ظهرت ملامحها فى الصفحات الماضية ، تصنع مفارقة كبيرة ومتشعبة ، تظهر من خلالها دلالات عديدة تربط ما بين الماضى أو التاريخ الذى يعالجه الكاتب فى روايته ، والحاضر أو الواقع الذى يعيشه قرّاء هذه الرواية . ولعل هذه الدلالات تكمن فى قضايا الصراع بين الإقطاعيين والمعدمين من الأجراء ، والحركات السرّية الهدامة ، والعلاقات الجنسية فى إطار الشريعة ومن خلال أحكام الدين .. فالصراع بين الإقطاعيين الظالمين والأجراء المعدمين ، نتج من خلال المفارقة بين حياة الطبقة الأولى التى يمثلها ابن الحطيم وابن أبى الهيصم ، وهى حياة الترف والفساد ، وبين حياة المعدمين الذين ينتجون ليغتنى غيرهم ويحرمهم من ثمار ما زرعوه وحصدوه . وهم الطبقة الثانية التى مثلها حمدان قرمط وسواد الفلاحين ، وبالطبع فقد أدت المفارقة إلى صراع مستمر أزهقت فيه الأرواح وسالت فيه الدماء ، وتبدّل فيه الدين ، وجرت بسبب ذلك حوادث جسام على مستوى الدولة تجاوزت إقامة دولة للقرامطة ، وإن كان الكاتب لم يشر إليها فى روايته مثل الاعتداء على الكعبة المشرفة فى مكة المكرّمة ، ونزع الحجر الأسود ونقله إلى البحرين[١٦] . المهم أن هذا الصراع استمر بين الفريقين ، ولم يسفر فى النهاية عن شيء لأى منها ، اللهم إلا المزيد من الآلام والجراح والأرواح التى أزهقت وذهبت هدرًا ، والوحيد الذى استفاد من هذا الصراع اليهود باعتبارهم ممّولى الحركات السرّية ، والرابحين فى كل الأحوال ، فقد كان الإمام المعصوم يهوديًا ، وليس «علويًا» ، ثم إن المذهب قد فشل ولم يحقق العدل الشامل كما زعم ، وبعد هذا فإن قائد الدعوة القرمطية قد رجع عن المذهب علنًا ، ويصّور لنا الكاتب حقيقة الإمام المعصوم من خلال حوار بين عبدان ، وبين الحسين القداحى الذى أسفر عن وجهه باعتباره الإمام ، فتقول الرواية .

فمضى الحسين فى استضحاكه وهو يقول : وقد جاء فقيه الدعوة من مهيما باز ليمتع عينيه بشهود وجه الإمام !..

ـــ نعم فأين هو ؟

ـــ أغمض عينيك !

فأغمض عبدان عينيه ، ثم قال له الحسين : «افتحهما» .

ففتح عينيه وقال : «أين هو» ؟

ـــ عجبًا أتقول أين هو وأنت الساعة بين يديه ؟

ـــ إنى لا أرى أحدًا سواك .

ـــ فإنى الإمام !

ـــ أنت !

ـــ بعد وفاة أبى انتقلت الإمامة إلىّ .

ـــ كان أبوك رحمة – نائب الإمام لا الإمام .

ـــ فمن كان الإمام ؟

ـــ رجل مستور من أهل البيت من ولد محمد بن إسماعيل .

ـــ فأنا هو .

ـــ كلا لست من ولد محمد بن اسماعيل ولا من أهل البيت – وإنما جدكم عبد الله ابن ميمون القداح ؟!

ـــ ماذا تقول فى جدى عبد الله بن ميمون القداح ؟!

ـــ ماذا أقول فى مؤسس دعوتنا وخادم الإمام ؟

ـــ بل كان هو الإمام عينه ، وقد توراثنا الإمامة عنه .

ـــ لكنه ما أدى هذا لنفسه .

ـــ كان ذلك تقيّة منه ، وما كشف عن حقيقته إلا لصفوة أصحابه ، وقد ظننتك من الصفوة فكشفت لك أمرى ، فإذا أنت كالدهماء ما تزال مفتونا بالنسب العلوى !

فسكت عبدان قليلاً وقد تغيّر وجهه وجعل يلهث ، ثم قال: «إن كنت تريد أن تكون الإمام فأى شيء يميزك على غيرك ؟» .

ـــ علمى ومعرفتى بالمذهب .

ـــ أنا أعلم منك وأفقه !...

ـــ كان والدى أعلم منك وأفقه وعنه ورثت الإمامة .

ـــ نحن فى مذهب العدل الشامل لا نورث المال فكيف نورث المذاهب والصفات ؟..(١٧) .

وواضح من هذا الحوار أن اليهود القداحيين استغلوا عاطفة الناس نحو العلويّين ، واستطاعوا أن يجمعوا حولهم تلك الأعداد الغفيرة تحت دعاوى «العدل الشامل» و«رجعة الإمام» .. الخ ، ولكن فى لحظة المصارحة يكشف الحسين القداحى عن نفسه ، وأنه الإمام المعصوم (!) وأنه ليس علويًا ، بل يهوديّ يسعى لتحصيل المال من الأتباع تحت ستار الدعوة والمذهب فضلاً عن تمزيق الدولة وإخراج الناس عن دينهم ، أما الفقراء الكادحون ، فلم ينالوا شيئًا ، بل خسروا دينهم وأخلاقهم(١٨) .

ولعل موقف حمدان آخر الأمر حين اكتشف حقيقة المذهب خير تعبير عن هذه الخديعة اليهودية ، فقد فكّر فى التسليم لسلطان الخليفة والرجوع إلى طاعته ، ولكنه خشى من رجاله وفاجأ الناس بإعلان براءته من دين الإمام الكاذب ومذهب القائم على التضليل والإلحاد والإباحة ، وتوبته إلى الله من كل ذلك ورجوعه إلى الدين الحنيف(١٩) ، وهكذا يأتى إعلان فشل المشروع القرمطى على يد منفذّه وقائده ، بينما المشروع الإسلامى الصحيح من خلال صورته التى قدمها أبو البقاء البغدادى للخليفة كان يزدهر

وينتصر ويحقق الأمل للفقراء والكادحين والصناع والمظلومين ، بلا عنف ولا دماء . ولا ريب أن «باكثير» كان يُشير أو يتنبأ بفشل مشروعات معاصرة له كما فشل المشروع القرمطى ، بينما يرى أن المشروع الإسلامى هو البديل الذى لا مفرّ منه .

إن مجموعات الشخصيات فى الرواية تظهر بالمفارقة – كما أشرنا – دور الحركات الهدّامة فى استغلال عناء الفقراء والكادحين ، وتسعى إلى تحقيق غاياتها الشريرة تجاه الإسلام ، فقد رأينا المجموعة الكادحة وعلى رأسها حمدان قرمط ، تواجه المجموعة الظالمة وعلى رأسها ابن الحطيم وأمثاله ، ومن هنا تنتشّر الحركات الهدّامة ، على تفاوت فى مستوياتها .. فبينما نجد مجموعة «حمدان» تمثل الثورة المباشرة من خلال آمال مشروعة ، نجد مجموعة «العيّارين» تمثل الثورة غير المباشرة أو المحدودة ، التى تعمل فى الظلام ، وتظهر فى النهار بمظهرها الاجتماعى العادى . ويلاحظ أن هذه المجموعة تبدو من الناحية المادية أو الاقتصادية أفضل حالاً من مجموعة حمدان . وهم أقرب إلى التجار ومستورى الحال ، ولكنهم فى كل الأحوال يعانون من أضرار وقعت عليهم من جانب الإقطاعيين الفاسدين . كذلك نجد مجموعة الدعاة للمذهب – وعلى رأسها الكرمانى – وهم يعملون فى صمت ، ويبحثون فى صبر عمن يستخدمونهم أو يجندونهم للدعوة ، مستعينين فى ذلك بالغواية والإغراء والمال .

أما مجموعة «اليهود» فيبدو تأثيرها قويًّا ومضاعفاً لأنها تتعامل مع جميع القوى ، مستخدمة المال ، وسلاح الإقراض لإشعال الثورة وتغذيتها ؛ والربح من جانب الثائرين الذين يدفعون الجزية أو الخمس للإمام المعصوم ، والربح من جانب الدولة بصمتها عنهم نتيجة إقراضهم لها .. وتستثمر المواقف المختلفة لدعم وجودها .. فقد استطاعت أن تزرع المزيد من الحركات الهدامة فى جنبات الدولة : ثورة الزنج . القرامطة . الصفدية . إخوان الصفاء .. الخ .

وتبدو قضيّة الجنس من خلال صراع الشخصيات قضية حيوّية هامة تعزف عليها الحركات الثورّية فى الروّاية وفى الواقع المعاصر أيضا ، فهذه الحركات ومن خلال منظريها تطرح المسألة طرحًا معكوسًا ، بهدف كسب الأنصار وتجنيد الأتباع ، فتبيح العلاقة بين الجنسين طالما كانت قائمة على رضاهما ، والشيء الذى تستنكره هو الاغتصاب ، أو عدم موافقة أحد الطرفين ، ومن خلال التطبيق فى الرواية نجد أن الفطرة السليمة لدى الشخصيات تأبى هذا المنهج ، وبخاصّة عندما يقع حمدان على ابنته «فاختة» ، والغيث على عمته راجية ، وفى المقابل نجد رفضاً باتاً لدى عالية ومهجورة للإباحية التى يفرضها المذهب .. ثم نرى فى أكثر من موضع فى

إحساسًا طبيعيًا وفطريًّا يرفض أن تكون الإباحية هي المنهج السائد ، وذلك بما نراه من غيرة أو إحساس بعدم الرضا ، أو شعور بالتذمّر[٢٠] .

ويلاحظ أن الكاتب عبر عن العلاقة الجنسية على مدى صفحات الرواية بأسلوب راق ، لم يهبط أبدًا إلى مستوى الإثارة الرخيص الذى يعالج به بعض الكتاب هذه القضية . ولعله كان متأثراً فى ذلك بمنهج القرآن الكريم، كما نجده فى سورة يوسف على سبيل المثال .

إن شخصيات الروّاية فى كل الأحوال تصنع عالمًا يتصارع فيه الخير ممثلاً فى الإسلام وشريعته مع الشرّ ممثّلاً فى الإقطاعين الثائرين والباطنين .. مما جعل الصراع حيويًّا ومثيرًا أيضا وعن طريق المفارقة بين الشخصيات تعرفنا على ملامح كل فريق من فرقاء الصراع .

٧ – وبالإضافة إلى المفارقة بين الشخصيات ، والتى صنعت عالمها الروائى الحيّوى ، فإن الكاتب استعان بعدد من العناصر التى أثرت هذا العالم الروائى الحّى ، ومنها : التطابق بين الطبيعة الخارجية والحال النفسية للشخصيات ، والتشويق بالغموض تلو الغموض ، والمونولوج الداخلى ، والحوار ، والتأثير القرآنى ..

ولا ريب أن الحال النفسية للأفراد تلقى بظلالها على الطبيعة ، وتتأثر بها فى الوقت نفسه ، وعملية التفاعل بين النفس والطبيعة مسألة حيوية فى البناء الروائى ، فهى تشبه الموسيقى التى تعطى نوعًا من الانطباع أو التصوير للأحداث ، أو بلغة السينما – موسيقى تصويرية – ومن هنا تكتسب قيمتها الجمالية فى إضفاء مسحة من الجمال الغنى فى عملية السرد الروائى ، وبخاصة أن الكاتب قد اعتمد على الضمير الثالث أو ضمير الغائب ليحكى الأحداث ويرويها ، وهو ما يتناسب مع طبيعة الرواية التاريخية ..

فإذا أخذنا مثالاً على ذلك يوضح مدى التفاعل بين النفس والطبيعة فى حال السرور والبهجة ؛ سنجد الطبيعة تبدو فى أحلى مناظرها وأبهاها ، والعكس صحيح أيضا . فعندما يذهب «عبدان» لرؤية خطيبته «عالية» والسمر عند أخيها حمدان نجد الطبيعة من حوله كأنها فى عرس .. وكان بدر التمام مطلاً من علياء سمائه بكل روائه وكامل ضيائه على ذلك الكون المسحور حيث استحال كل حقيقة إلى خيال . وكل خيال إلى حقيقة ، فالرمل الأبيض الناعم قد أمس ذرورا من الفضة تغوص حوافر البغلة فيه ، وظلال الأشجار على جانبى الطريق كأنها شخوص من الجن أدركها النعاس وهى تهيم فى تلك البطاح فتمددت حيثما حلا لها من الأرض ، وقد ارتفع كل حجاب وشف حتى أوشك

عبدان أن يرى خواطره تتمثل أمامه فى صور شتى قوامها من ضوء القمر[٢١] ، هذه هى الطبيعة التى تحولت إلى عالم مسحور جميل ؛ لأن «عبدان» فى نشوة لزيارة من يحب ، ولكن هذه النشوة تتحول إلى شيء آخر ، ومعها الطبيعة أيضًا ، فها هو «عبدان» يبدو مهمومًا حزينا لاختطاف خطيبته «عالية» فنرى الطبيعة تبدو شيئًا كئيبًا موحشًا يحاول الهرب منه» .. وكان النسيم عليلاً يوسوس بين الغصون كما كان عندما خرج من قريته على بغلته ولكنه يحسّ الآن قشعريرة تسرى فى ظهره ، وكأن حفيفه أنين خفىّ ما زالت تردده الثواكل حتى بحت به حناجرها . وهذا القمر ما زال مشرقًا فى سمائه يرسل خيوطه الفضّية على ما حوله من فضاء وشجر . ولكن عبدان لا يرتاح لنوره الساطع فيلوذ منه بأكتاف الشجر وظلال الأيك[٢٢] . ها قد تحوّل حفيف النسيم العليل إلى أنين الثكالى ، وأصبح ضوء القمر الساطع ثقيلاً يهرب منه «عبدان» ولا يرتاح إليه .. وذلك بسبب الشعور الحزين الذى يسيطر على «عبدان» من أجل خطيبته المخطوفة .. وهكذا تؤدى الطبيعة دورها المتناسق مع النفس البشرية للأشخاص .

وإذا كانت الطبيعة الخارجية تقوم بدور الموسيقى التصويرية فى الرواية ؛ وإضفاء لمسة جمالية على النص الروائى ؛ فإن الكاتب يعمد إلى تشويق القارىء بصورة تحقق التفاعل بينه وبين الأحداث فى تصاعد مستمر ، وذلك من خلال الغموض الذى يتلو غموضًا سابقاً يحلّه الكاتب على طريقته الخاصّة ، ولكنه فى كل الأحوال يحدث نوعًا من الجذب يسعى فيه القارىء لمعرفة سرّ الأحداث وتفسيرها .. وهو ما يجعل القارىء حريصًا على المتابعة حتى يصل إلى الذروة ، ولعلنا لو تابعنا الفصل السابع من السفر الأول مثلاً ، لوجدنا عملية التشويق تتحرك من نقطة عادية فى تعرّف حمدان على شيخ بالمسجد ، ثم تتصاعد شيئاً فشيئًا حتى يكتشف حمدان أن الشيخ زعيم من زعماء العيّارين ، يعيش مثل صاحبه العيّار «عبد الرءوف» فى ترفٍ محجوب عن العيون ، ويشرب الخمر ، وله فلسفة فى منهجه كعيّار تفسر سلوكه ، وتضعه – كما يزعم – فى مصافّ المحتسبين !

ويمكن أن تعتبر الرواية كلها قائمة على التشويق المعتمد على إثارة الغموض ، ثم جلائه ، والانتقال إلى غموض آخر ثم جلائه .. وهكذا .

وقد استخدم الكاتب المونولوج الداخلى ، أو الحوار بين الشخصية ونفسها ، أو الاسترجاع ليفسّر أحداثًا مضت ، أو يهيىء لأحداث قادمة ، أو يعطى دلالات معينة حول الشخصية ذاتها ، أو شخصيات أخرى ، ويبدو هذا العنصر عامل توازن يحكم حركة

الشخصيات والأحداث فى الرواية ، ويمنع من حدوث الخلل الفنى فى بنائها - ويمكن أن تلمس أمثلة كثيرة على مدى الروّاية ، ونكتفى بالإشارة إلى صدى حديث أم حمدان وزوجه فى نفس راجية ، وانشغالها بأمور أخرى بينما عبدان يخرج من البيت ليواصل البحث عن عالية : وكان صدى حديثهما يبلغ سمع راجية لولا أنها كانت فى شغل عنهم بما يضطرب فى قلبها من الخواطر ، ويدور فى رأسها من الأفكار . لقد قلقت كما قلق سائر أهلها لفقد عالية ، ولكنها لا تستطيع أن تكذب نفسها ، فهى تشعر بشىء منه الارتياح لغيابها لا تدرى على وجه التحديد ما سببه ، فلعله الحسد الذى تبطنه لأختها ، أو الطمع فى أن يخلو وجه عبدان لها ،ولكنها لا تكاد تذكر ما قد تتعرض له أختها من ألوان السوء والابتذال على أيدى أولئك الأئمة الفجرة حتى يقشعر بدنها إشفاقًا على أختها من هول ما تلقى ، ويستيقظ ضميرها فيوبخها على ما حدث ؛ كأن لها يداً فى حدوثه أو كأنما كأن فى وسعها أن تحول دون وقوعه فلم تفعل ، ويتعاظم شعورها بالذنب حين تذكر ما قالت فى حق أختها أمام عبدان ... الخ .(٢٣)

بيد أن أبرز وسيلة فنية فى الرواية هى الحوار ، والكاتب يستخدمه استخدامًا فذًّا ورائعًا ، ولعل ذلك يرجع إلى تفوقه فى مجال الكتابة المسرحية ، وهى تعتمد أساسًا على الحوار ، ومن هنا نجد الحوار الروائى فى «الثائر الأحمر» يبدو تلقائيًا وعفويًا ، ليحقق أكثر من غاية ؛ وبالرغم من أن الرواية تاريخية ، فإن الكاتب لم يسقط فى قاع الخشونة أو الجفاف أو البرودة التى تطبع حوارات الأعمال التاريخية غالباً ، ولكنه هنا يقدم حوارًا اقتصاديًّا - إذا صحّ التعبير - كل كلمة فيه ذات دلالة ، أو تهدف إلى مضمون ، أو تبلور موقفاً ، ويلاحظ أن الحوار مبثوث فى كثير من فصول الرواية ، وكثرته تهدف فيما أرى إلى كسر حدة السرد وجذب القارىء لمتابعة الأحداث ، وفى النموذج التالى ، يقوم الحوار بالكشف عن جانب من جوانب فشل المشروع القرمطى ، أعنى فقدان الحافز الفردى لدى أتباع المشروع من الفلاحين الأجراء أو الكادحين :

«جىء يومًا بفلاح ظهر منه التكاسل مرة بعد مرة ، وكان معروفاً قبل ذلك بصلاح الحال ، ورجاحة الرأى بين جماعته ، فلما مثل بين يديه قال له حمدان : «ألم أطعمكم من جوع ؟ فأجابه بلى».

— ألم أكسكم من عرى ، وأجعل لكم كنّا صالحًا تأوون إليه ؟ ؟

— بلى .

— ففيم تتكاسلون فى أعمالكم ؟ ألا تعلمون أن ذلك ضار بمصلحتكم ؟

— بل نحن مجتهدون فى عملنا ، ولا نقدر على أكثر مما نعمل .

ـــ أصدقنى الحديث ويلك ؟

ـــ أتعطى لى الأمان من غضبك ؟

ـــ نعم .

ـــ إننا يا سيدى لا نجد فى أنفسنا ميلاً إلى العمل ؛ لأننا لا نعمل لأنفسنا .

ـــ ألا تعلمون أن عملكم هذا هو الذى منه تنالون رزقكم ؟

ـــ بلى ، ولكن أحدنا لا يشعر بأنه يعمل لنفسه ويأخذ كفاء عمله .

ـــ فهل كنتم تأخذون كفاء عملكم إذ كنتم تعملون أجراء لملاك الأرض ؟

ـــ لا يا سيدى .

ـــ فما كنتم تتكاسلون آنذاك هذا التكاسل !

ـــ إن أردت الحق يا سيدى ، فإن أحدنا كان يعمل أجيرًا لمالك الأرض يأخذ منه أجره كل يوم ، فإذا تكاسل كان لمالك الأرض أن يطرده من العمل جزاء تقصيره ، فيذهب هو ليبحث عن عمل آخر يحرص على ألا يتكاسل فيه ، فكان يشعر بأن فى وسعه أن ينتقل من العمل عند سيد إلى العمل عند سيد آخر ، أما هنا ؛ فإن الأرض التى نعمل فيها كلها لمالك كبير واحد لا نقدر أن نجد عند غيره عملا ، ولا هو يقدر أن يجد قومًا غيرنا عنده يعملون . وقد كنا نشعر أن السلطان هو الحكم بيننا وبين سادتنا إن ظلمونا ، أما هنا فإن السلطان هو الخصم والحكم .

ـــ فهل كان السلطان ينصفكم عن ظالميكم ؟

ـــ قلما كان السلطان ينصفنا منهم ، ولكنا كنا نشعر دائمًا بأن لنا مطمعًا فى ذلك .

ـــ فأنتم اليوم فى غنى عن ذلك الإنصاف لأن أحدًا لا يظلمكم أو يغمطكم حقكم .

ـــ بل نشرع بالظلم والغبن حين نرى كثيرًا من الناس غيرنا يشاركوننا فى ثمرة عملنا ، بل يأخذون معظمها منا ، دون أن يشتركوا فى العمل .

ـــ أما كان سادتكم الملاك يصنعون مثل هذا معكم ؟

ـــ بلى ، ولكنا كنا نحسد مالك الأرض على ما تخوله أرضه من الريع وإن لم يشترك معنا فى العمل ؛ أما هنا فقد قيل لنا إن الأرض أرضنا والعمل عملنا ، فيعزّ علينا أن يتمتع بثمرة جهدنا سوانا ممن لا يملكون الأرض ولا يعملون .. (٢٤) .

ومع طول هذا الحوار ، إلاّ إنه يكشف لنا كثيرًا من جوانب الواقع القائم فى «مملكة العدل الشامل» حيث أصبح الظلم أو الغبن سمة هذا الواقع ، وهو ظلم أشدّ من ظلم الملّاك الإقطاعيين من أمثال ابن الحطيم ؛ لأن الناس فقدت الأمل تمامًا فى الإنصاف والعدل ، وضاع جهدهم وعرقهم بأيد من لا يملكون ولا يعلمون من الطبقة الحاكمة .. ولذا كان طبيعيا أن ينعدم الحافز للإنتاج ، كما رأينا عبر الحوار بين الفلاح

الذى كان يتصف بصلاح الحال ورجاحة العقل والرأى ، وبين قائد المملكة «حمدان قرمط» . وهكذا يؤدى الحوار دوره فى البناء الروائى بتوضيح الأحداث ، وتشويق القارىء لمتابعتها ، فضلاً عن كسر حدّة السرد التى اعتمد عليها الكاتب فى بناء روايته .

وإذا كان الكاتب قد استخدم الحوار بذكاء وتفوق لخدمة البناء الفنى ، فإنه فى سرده الروائى لجأ إلى صياغة ناصعة ذات طابع جمالى متميّز . وهذه الصياغة تنتسب بصلة كبيرة إلى مدرسة البيان التى ازدهرت فى نثرنا الحديث ، وجعلت من الأسلوب مجالاً للتفوّق التعبيرى والرقّى البيانى ، وهو ما جعل الكاتب يسمو بأسلوبه فوق الابتذال والركاكة ، ويرق إلى مستويات تعبيرية تستلهم البيان القرآنى ، وتقتبس التعبير الشعرّى فى صورته المضيئة(٢٥) ، ولا ريب أن التأثر القرآنى واضح على امتداد الرواية ، ويمكن أن نحصر كثيرًا من الجمل التى اقتبسها الكاتب من القرآن الكريم ، فى سياق تعبيرات متناغمة يجعل منها نسيجًا محكمًا ، ومبهجًا فى الوقت نفسه ، ويمكن أن نأخذ على سبيل المثال هذه الجمل والعبارات «سار بها فى أزقة القرية حتى خرج من بابها الجنوبى المتهدم فوكزها بعصاه وانطلق بها فى الخلاء الواسع ..»(٢٦) ، أو «قد تصطدم رجله بجذع نخلة منقعرة ..»(٢٧) ، أو «وسار حمدان فى طريقه غضبان أسفا ..»(٢٨) ، أو «فحاول حمدان أن يعتذر فأخذ عبد الرءوف بطرف كمه يجره إليه»(٢٩) ، أو «ويصوم الشهر على خوف من أبيه وملئه أن ينكروا فعله»(٣٠) .. ويمكن القول إن استلهام البيان القرآنى، مع اقتباس الآيات القرآنية فى افتتاح الأسفار - وهو ما أشرنا إليه فى الجزء الثانى من هذه الدراسة - يعطيان دلالة مهمة فى نظرة الكاتب للقضية التى يعالجها ، وهذه الدلالة تتمثل فى التصوّر الإسلامى الذى ينطلق منه الكاتب فى تفسير الأحداث والتعليق عليها من خلال بناء الرواية .

وبعد ..

فإن «على أحمد باكثير» من خلال «الثائر الأحمر» عالج موضوعًا مهمًّا نحن فى أمس الحاجة للاستفادة من معطياته ودروسه فى مرحلتنا الراهنة ، حيث يشتد الصراع بين الوافد والموروث من مشروعات حضارية .. كذلك فإن التجربة الفنية التى قدمها «باكثير» تستحق الاهتمام والتأمل ، باعتبارها من أنجح التجارب للتعبير بالتاريخ عن المستقبل من خلال وعي حادٍ بالحاضر ، وعاطفة مشبوبة تهفو إلى تجاوز الواقع ومآسيه إلى غدٍ أكثر إشراقاً وأملاً واخضراراً .

* * *

الهوامش

(١) علي أحمد باكثير (١٩١٠ - ١٩٦٩) أصله من حضرموت فى جنوب اليمن ، ولد بأندونيسيا ، وأقام فترة فى الحجاز . ثم انتقل إلى مصر حيث تخرج فى كلية الآداب عام ١٩٣٩م ، وكان له نشاط أدبى كبير ، ويعتبر من بناة المسرح الشعرى والنثرى فى مصر ، له أربع مسرحيات شعرية ، منها «همام أو فى بلاد الأحقاف» و«أخناتون ونفرتيتي» وله شعر مخطوط نشر بعضه فى الصحف والمجلات ، فضلاً عن العديد من الروايات والمسرحيات النثرية ، والملحمة الإسلامية الكبرى : عمر بن الخطاب .(انظر شعراء الدعوة ج ٩ ، ص ٧) .

(٢) صدرت عن مكتبة مصر - القاهرة - بـ.ت .

(٣) سورة الإسراء : ١٦ .

(٤) سورة الأعراف : ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٥) سورة النحل : ٩٠ .

(٦) سورة النحل : ٧١ .

(٧) سورة النحل : ٧٥ ، ٧٦ .

(٨) الثائر الأحمر : ٢٧٧ .

(٩) السابق : ٢٢٣ وما بعدها .

(١٠) السابق : ١٤٥ .

(١١) السابق : ٢٤٦ وما بعدها ، ويعتبر «عبدان» فيلسوف المذهب فى الدولة القرمطية ، ومستشار قائدها «حمدان» .

(١٢) السابق : ١٣٥ - ١٣٨ .

(١٣) السابق : ١٩١ ، ويلاحظ أيضا أن لهؤلاء اليهود دور رئيسى فى ثورة الزنج التى ترافقت أو سبقت بقليل حركة القرامطة .

(١٤) الثائر الأحمر : ٥٩ وما بعدها .

(١٥) السابق : ١٧٩ ، وانظر أيضا صفحة ٩٣ لترى جانبًا من جهود أبى البقاء البغدادى للمطالبة بحق الفقراء وإنصافهم وفقا للتشريع الإسلامى ، مما جعل الموفق أخا الخليفة يحبسه .

(١٦) راجع على سبيل المثال ما ذكره الطبرى فى تاريخه (الجزء العاشر - ط دار المعارف) تجد كثيراً من الأحداث الدامية ، وانظر أحداث سنة ٣١٧ هجرية فى البداية والنهاية لابن كثير وفيها ارتكب القرامطة جرائم القتل والغدر والسلب والنهب فى الحرم الشريف ، ونقلوا الحجر الأسود . ويلاحظ أن «باكثير» توقف براويته عند انهيار «مهيما باز» وخروج حمدان قرمط ، فلم يصل إلى عام ٣١٧هـ . ويمكن مراجعة ما كتبه عبد القادر البغدادى بعنوان «الفرق بين الفرق» ، والقلقشندى فى «صبح الأعشى» .. حول القرامطة وموقف المسلمين منهم .

(١٧) الثائر الأحمر : ٢٥٩ وما بعدها .

(١٨) السابق : ٢٦٢ .

(١٩) السابق : ٢٧٤ .

(٢٠) انظر على سبيل المثال صفحات : ٩٨ ، ٩٩ ؛ ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٥٣ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٧٧ من الرواية لترى الصراع بين الفطرة وما يفرضه المذهب من شيوعية جنسية .

(٢١) الثائر الأحمر : ٢٣ ، ويقصد بكلمة ذرورا : التراب الناعم المسحوق .

(٢٢) السابق : ٣٧

(٢٣) السابق : ٣١ وما بعدها ، ويمكن أن نرى أنموذجاً لاستخدام «تيار الشعور» في صفحة ٢٠ .

(٢٤) الثائر الأحمر : ٢٤٤ وما بعدها .

(٢٥) استخدم الكاتب عددًا من الألفاظ أو المفردات غير الشائعة ، واستخدام هذه المفردات في حدّ ذاته كان دليلاً على قوة استيعاب اللغة لدى البيانيّين في العصر الحديث ، وقد أحصيت عددًا كبيرًا من المفردات ، لابد من الرجوع إلى المعجم لمعرفة معانيها ، مثل : بَعَل بمعنى : تحيّر ، وأفعم رواعها أي : ملأ طيبها ، أديل : سقط ، ارتج : اهتز واضطرب ، جلواز : شرطي ، متهانفا: متضاحكا، ليلة نابغية : ليلة همّ وأرق ، البردان : الحمى الباردة ، وبيصة : النار ... الخ .

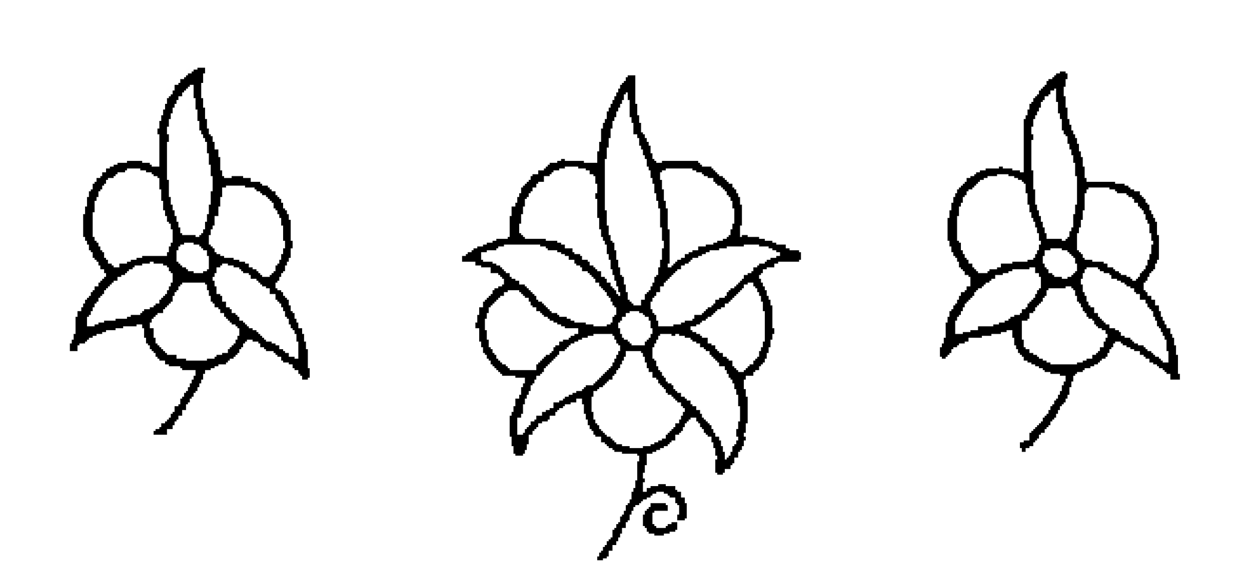
(٢٦) الثائر الأحمر : ٢٢ ، ويشير إلى قوله تعالى : ﴿فوكزه موسى فقضى عليه﴾ (القصص : ١٥)

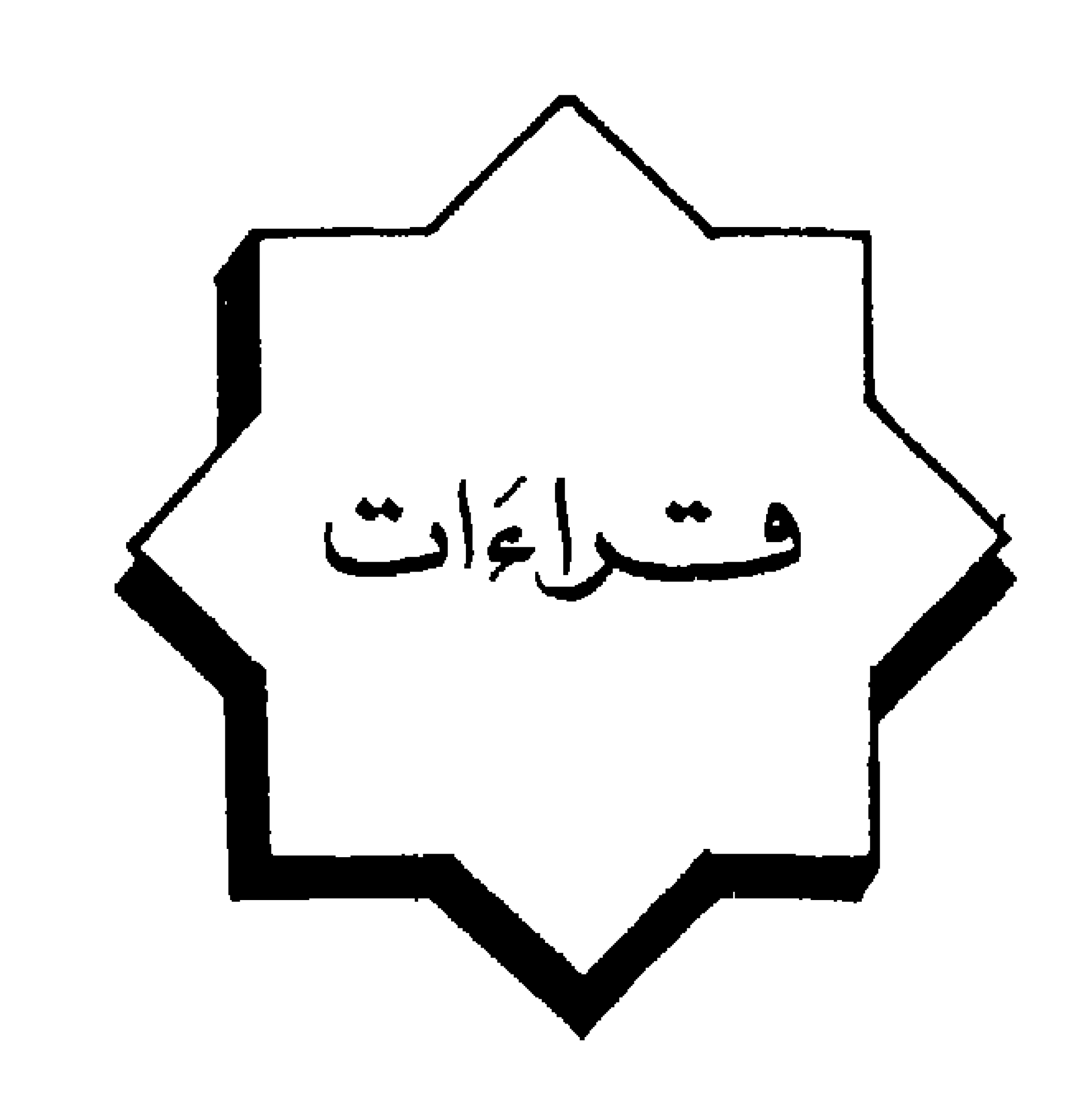
(٢٧) السابق : ٣٧ ، ويشير إلى قوله تعالى : ﴿تنزع الناس كأنهم أعجاز نخل منقعر ﴾.. (القمر : ٢٠) .

(٢٨) السابق : ٤٩ ، ويشير إلى قوله تعالى : ﴿فرجع موسى إلى قومه غضبان أسفا ﴾ (طه : ٨٦) .

(٢٩) السابق : ٥٨ ، ويشير إلى قوله تعالى : ﴿وأخذ برأس أخيه يجرّه إليه﴾ (الأعراف : ١٥٠) .

(٣٠) السابق : ٢٣٩ ، ويشير إلى قوله تعالى : ﴿ فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملئهم أن يفتنهم ﴾ (يونس : ٨٣) .





قراءات في دائرة الأدب الإسلامي (*)

أ. د. عماد الدين خليل (**)

في مدى عام واحد (١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م) تشهد مكتبة الأدب الإسلامي خمس إصدارات من دار واحدة فحسب (١) ضمن سلسلة (دراسات في الأدب الإسلامي ونقده)، وهو أمرٌ يبشر بكثير من الخير بكل تأكيد، وما ستشهده الأيام القادمة، حيث تتولى (رابطة الأدب الإسلامي) نفسها توجيه العمل في هذه الساحة، وترشيده، سيكون أكثر وعداً بإذن الله.

وليست مهمة هذه الصفحات بحلقاتها الخمس، الحديث بالتفصيل عن كل واحد من هذه الإصدارات، ولكنها ستحاول – بدلاً من ذلك – تسليط الضوء على التوجه الأساسي لكل كتاب وعلى طبيعة الارتباطات بين واحد وآخر. ثم، وهذا هو المهم، التأشير على أبعاد المساحة التي غطتها هذه المؤلفات في دائرة الأدب الإسلامي.

فإذا كان الدكتور عبد الباسط بدر يقوم بمحاولة لتقديم نظرية في الأدب الإسلامي، وإذا كان الدكتور صالح آدم بيلو يعرّف بقضايا هذا الأدب، فإن الدكتور مصطفى عليان والدكتور عمر الساريسي يلجآن إلى (التاريخ) بحثا عن الجذور والمعطيات التي تؤصّل هذا الأدب، وتوثقه، وتبحث عن امتداداته البعيدة في الزمن والمكان، من أجل ألاّ يتصوّر أحد أن أدبنا الإسلامي إنما هو ابن قرنه، فليس ثمة أب ولا أم، وليس

* دار المنارة، جدة.

ثمة تجذّر في الزمان والمكان .

أما الدكتور أحمد بسام ساعي فإنه يتقدم بمنظوره النقدي الإسلامي فيعالج برويّة وأناة ، وبرؤية مقارنة ، واحدا من أكثر المذاهب الأدبية حضورا وانتشارا في العالم : ذلكم هو الواقعية .

فمنذ اللحظات الأولى نشهد - إذن - نوعا من التكامل بين هذه المؤلفات الخمس ، فليس ثمة تكرار أو تبذير في الجهد ، كما أن المساحة التي تغطيها واسعة منداحة ، فهي من ثم تملأ فراغاً كبيراً في مكتبة الأدب الإسلامي .

النظرية ، والقضية ، والجذور ، والخبرات التاريخية ، والمنظور المذهبي النقدي المتميز .. تلك هي التوجهات الأساسية للكتب التي بين أيدينا .

أولاً : الدكتور عبد الباسط بدر : محاولة للتنظير :

(١) مهما قيل وكتب عن ملامح النظرية الإسلامية للأدب ، فإن الحاجة تظل ماسة ملحة ، لتقديم المزيد . فإن ما تشهده المذاهب الأخرى سيلاً من المعطيات التنظيرية يحار معها القارىء المتابع أيها يأخذ وأيها يدع . أما (إسلاميا) فإن المحاولات لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة . ومن هنا يكتسب كتاب عبد الباسط بدر (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي)أهميته ، ويأخذ مكانه المتفرّد كواحدة من المحاولات القليلة التي تكدح من أجل تعميق الرؤية وشق الطريق .

ما الذي يريد أن يقوله الرجل ؟

منذ اللحظات الأولى ، وبكلمتين فحسب يطرح عبد الباسط بدر الإطار المقنع لكتابه ، إنه « مقدمة لقضية » (صفحة ٧) . وهكذا فإن أية خطوة للتنظير في مسألة تكاد تكون بكرا ، يجب أن تضع في حسبانها أنها ليست أبدا محاولة أخيرة أو نهائية ، وأنها لا تعدو أن تكون (مدخلا) أو (مقدمة) لقضية هي أكبر ، وأشد استعصاءً على هذا المؤلف وحده أو ذاك .

إنه تبرير منهجي مشروع طالما اعتمده الباحثون في الشرق والغرب ، فتجاوزوا بذلك (مأزق) الادّعاء ، وأتاحوا للآخرين أن يقولوا ما عندهم كذلك ، وهو قد يعدّ إضافة لما قيل ولما يمكن أن يقال .

ولكن لماذا المحاولة ؟

يجيب الرجل « مثلما تنبه المسلمون إلى خطورة تغريب الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية عن الإسلام ، تنبهوا إلى خطورة تغريب الحياة الفنية والأدبية . وكما بدأوا محاولات جادة لصياغة نظريات إسلامية في الفكر والاقتصاد والاجتماع والسياسة .. الخ بدأوا محاولات أولية لصياغة نظرية إسلامية في الفنون

والآداب ، فالثقافة وحدة متكاملة يؤدي بعضها إلىٰ بعض ، والفنون والآداب تتفاعل مع ميادين الحياة الأخرىٰ ، فتتأثر بها وتؤثر فيها بأقدار متفاوتة » (ص ٩) .

لابدّ من النظرية إذن لتجاوز فخّ التغريب الذي يكاد يلفّ حياتنا كلها في نطاق صراع حضاري غير متكافىء بين ثقافة غربية علمانية ، مادية ، متفوقة ، وبين بقايا ثقافة تريد أن تلمّ شتاتها وتستعيد مكانها في الأرض .

ولابد من النظرية لكي يعرف الأديب ، والناقد ، والباحث المسلم ، كيف يتحرك علىٰ بصيرة هو وكل الذين يتعاملون مع معطياته .

ولكن أية نظرية هذه ؟

وهل هي كما يقول المناطقة (مطلق) نظرية ؟

إذن فثمة شبهة تثير شيئا من القلق مادام أنه ليس في المنظور الإسلامي معلقات في فضاء الحدس والتخمين ، فهو اليقين الحاسم ، وما يقوم عليه أو يدعو إليه يجب أن ينحت مادة بنيانه من اليقين . وهكذا فإن هناك « فرقاً أساسياً بين مفهوم (النظرية) عند المسلمين ومفهومها عند غيرهم . فالنظرية التي ستنبت في المجتمعات الإسلامية ، المعاصرة والمستقبلية ، ليست مجرد مقولة توصّل إليها باحث معين ، ولا نتائج سعىٰ إليها دارس واجتهد في بثّها بين الناس ، لأن التنظير في الإسلام لا يكون إبداعاً لشيء غير موجود البتة ، ولا إقامة كيانات صناعية في الهواء . أبدا . بل النظرية هنا مجموعة حقائق موجودة ، أو موجودة أصولها ، وصياغة جديدة لمفهومات خاتمة في الأذهان وربما مبعثرة صفحات متباعدة . فعندما نقول : النظرية الإسلامية في الاقتصاد أو نظرية الاقتصاد الإسلامي إنما نسوق مجموعة القواعد الاقتصادية التي أقرّها الإسلام وتحدث عنها الفقهاء والمجتهدون في أبواب متفرقة من كتب الفقه والمعاملات . فدور المنظرين المعاصرين هنا هو لمّ شتات هذه القواعد ، والنظر في الفروع التي لم تدرس بعد ومواجهة متغيرات عصرنا واستيعابها ، وتقديم القواعد والأحكام في صياغة تلائم أساليبنا المعاصرة .. » (ص ٩ - ١٠) .

وإننا لنلمح ها هنا تعابير من مثل « متغيرات العصور » و « الأساليب المعاصرة » فنزداد اقتناعا بقضية (المعاصرة) التي لا يزال البعض يوجس منها خيفة ، خاصة وإننا نتعامل مع ظاهرة هي أقرب إلي عصرنا هذا من كثير من الظواهر الأخرىٰ .

وهكذا يجيء هذا الكتاب بمثابة « دعوة إلي التنظير » (ص ١٠) وإلىٰ « حوار يسبق التنظير » (ص ١٠) وذلك « لإبراز الرؤية الإسلامية للأدب ، وتفصيل الحديث في مهمته ، وصياغة

الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون » (ص ١٠) .

وهو يحذّر – ثانية – من أن يكون الكتاب سعياً للانتهاء من صياغة نظرية ، ونفض اليدين منها ، ومن أن يكون حتى مجرد « اقتراح لصورة من صورها » فالمسألة « أكبر من أن ينهض بها فرد أو جماعة قليلة » (ص ١١) ويظل الطريق – من ثم – مفتوحا لتلقّي المزيد .

(٢) وقبل أن يدلف المؤلف إلى الفصل الأول ينبّه إلى قضية أخرى طالما ثار حولها النقاش ولا يزال . إن محاولته « لا تمس الجوانب الشرعية إلا بالقدر الذي تفرضه حاجات البحث ، فلا بدّ أن يتحدث عن الجوانب الشرعية المتخصصون فيها ، ولا بد أن تفرد لها بحوث خاصة تقرر حكم الإسلام في الأدب – بأجناسه كلها – وتسوق الحجج والأدلة ، وتفصّل القول في مفهومات أدبية كثيرة »[11] .

ولا أعتقد أن اثنين من المسلمين الجادّين يتنازعان في ضرورة البحث عن الخلفية الشرعية لأية مسألة تثار في ساحة الأدب والفن عموما .. تلك قضية يسلم بها الجميع إذا أريد للإسلام أن يضع بصماته العميقة الواضحة على الأدب الذي يحمل اسمه » ، تماما كما أن الجميع يسلمّون بأن الأدب الماركسي يجد مسوّغاته في العقيدة المادية بجانبيها الديالكتيكي والتاريخي ، وكما أنهم يسلمون بأن الأدب الوجودي يبحث عن مبرراته في تنظيرات الفلاسفة الوجوديين .

لكن الخلاف قد يتجه صوب طرائق التعامل مع الأصول والثوابت الفقهية وصيغ الترابط بين الإبداع والشريعة .

وخلاف كهذا يتحتم أن يثار ، وأن يقول المعنيون كافة ، كلمتهم فيه من أجل وضع اليد على أكثر الصيغ ملاءمة للعلاقة بين القطبين ، ولتأصيل وتوثيق الملامح الإسلامية في معطيات الأدباء والنقاد والدارسين .

(٣) حتى إذا ما بدأنا رحلتنا مع فصول الكتاب الثلاثة وجدناها تتمحور حول ثلاث من القضايا الأساسية :

- طبيعة الارتباط بين العقيدة والتجربة الإبداعية .
- أهمية البحث عن (نظرية) للأدب الإسلامي .
- لماذا مصطلح (الأدب الإسلامي) ؟

ينبثق عن هذه المحاور بطبيعة الحال حشد من المفردات التي ترتبط بالموضوع بشكل مباشر حينا ، وتبعد عنه بدرجة أو أخرى حيناً آخر ، ولكن تبقى هذه المحاور

مهيمنة على عصب الفصول الثلاثة ، مغطية معظم مساحاتها .

يبدأ الفصل الأول الذي يطلق عليه المؤلف عنوان (العقيدة ومحاضن العمل الأدبي) بالبحث عن مكونات التجربة الشعورية لدى الأديب المبدع وموقع العقيدة من هذه المكونات .. والعقيدة هاهنا ليست – فقط – الدين القادم من السماء ، ولكنها كل رؤية شمولية متميزة للكون والحياة والوجود والإنسان ، سماوية كانت أم وضعية . ويجد الباحث نفسه أمام حقيقة أن العقيدة ، بهذا المفهوم ، هي المحضن الأول للأدب قديماً ، والخلفية الفكرية للأدب حديثاً ، وحيثما قرأنا لأديب (ملتـزم) أومتحقق – علـى الأقل – بقدر من الالتزام وجدنا العقيدة قائمة هناك في التجربة الشعورية وفي نسيج العمل الإبداعي على السواء .

ويؤكد المؤلف على أن « الوجود الأول للنصّ الأدبي هـو داخـل الـذات » (ص ١٥) ، ليس في الخارج ، أو فيما تسميه المادية (العالَم الموضوعى) ، إنما في صميم الذات ، وتلك هي مسألة مهمة بقدر ما يتعلق الأمر بموضوعه الحديث ، فنحن مهما تلقينا معطياتنا من خارج دائرة الذات وهو أمرٌ لا بدّ حاصل ، فإن الذي يعيد صياغة هذه المعطيات ويصبغها شعوريا وإبداعيا إنما هي ذات الأديب : التجربة والرؤية معاً ، هنالك حيث تمارس القناعة العقيدية دورا كبيرا في إعادة التشكيل والتركيب وفي الصبغة على السواء .

والفصل عموما ينطوي في سياق فلسفة الجمال أو الأسس الجمالية للعمـل الإبداعي ، وقد اعتمد المؤلف فعلاً على عدد من الأعمال في علم نفس الإبداع ، لكن المرء يتمنى لو أنه منح مساحة أكثر اتساعاً للرؤية المقارنة بين (التجربة) في إطارها الإسلامى ، وبينها في الإطارات الأخرى من أجل تحقيق بلورة أكثر للموضوع .

بما أن « التجربة الشعورية تسبق عملية التعبير دائما وتكون الأساس الفكري والعاطفي للنص الأدبي » كما يؤكد المؤلف في (صفحة ١٥) فإنه يجد نفسه يتوقف بعض الشيء عند طبيعة التجربة الشعورية محللاً مكوناتها الأساسية (دون أن يمس الخيال كعنصر أساسي من عناصرها) وهو يعرض لرأي القدماء والمحدثين ويوشك أن يلتقي مع الفيلسوف الأمريكي (جون ديـوي) في مقولتـه المعروفة « الفـن خبرة » وما دام الأمر كذلك فإن الرصيد العقيدي للفنان سيكون ها هنا الحكم الفصل في تكوين المعطيات الإبداعية ، بل إن المؤلـف يوسّع نطاق التحليـل (ص ٢٢ – ٢٣) فيتحدث عن الوشائج العميقة بين العقيدة وبين الحضارة عموما وكيف أن الأولى صنعت جلّ الحضارات ،

ويخلص إلى القول بأن « العقيدة هي المحضن الأول للأدب ففي ظلها ولدت أجناسه كلها وفي رعايتها نمت وتطورت وارتبطت بها ارتباطاً قوياً ما يزال قائماً إلى يومنا هذا ، حتى ليصح أن نقول : إن الأدب مرتبط ارتباطاً عضوياً بالمعتقد » (ص ٢٤ - ٢٥) . ومن أجل توثيق هذه المقولة يقوم برحلة سريعة عبر آداب الغرب القديمة ولدى العرب القدماء وما يلبث أن ينتهي عند العصر الحديث حيث لا تزال العقيدة تمارس دورها في نسيج الإبداع . (ص ٢٥ - ٣٣) .

ولا يختتم فصله هذا قبل أن يتحدث عن اثنين : طبيعة التجربة الإبداعية لدى الأديب المسلم ، تلك التى تستمد مكوناتها من الخبرة الإسلامية فتتشكل بمادتها وتصطبغ بلونها . ومسألة الالتزام الذي هو بمثابة الجسر أو أداة التوصيل ، والذي سيمارس مهمته بعفوية ودونما أي قدر من التكليف أو التشنج ما دام الأديب المسلم مقتنع حتى آخر خلية في كيانه ، بالرؤى والخبرات التي منحها إياه الإسلام (ص ٣٥ - ٤٢) .

(٤) في الفصل الثاني يتقدم المؤلف بخمسة من الدوافع أو الأسباب التي تجعل مهمة التنظير للأدب الإسلامى ضربة لازب :

- تصحيح العلاقة المفقودة بين الأدب والعقيدة .
- تحقيق الانسجام والوفاق بين العقيدة والحسّ الأدبي للمسلم .
- إزالة شبهة الخصومة بين الإسلام والإبداع الفني والأدبي .
- حماية القيم الفنية للأدب .
- الاستجابة لحاجة عصرية ملمّة في أن يكون هناك منظور نقدي إسلامي .

ثم يخلص إلي القول بأن « من بدهيات الشخصية الأدبية الإسلامية أن تكون لنا (نظرية الأدب الاسلامي) التي تصوغ مفهومات إسلامية للأدب تحفظ قيمه الإنسانية النبيلة وتسمو به عن مدارج الهبوط والعفن وتحفظ له أيضاً أدواته الفنية الرفيعة . إن ما يعيشه المسلمون في العصر الحديث قد أوجد حاجة ملحة لتنظير الأدب الإسلامي فهذا التنظير هو الذي يؤصل المفهومات والقواعد ، وهو الذي يطارد الانحراف والمروق .. وهو الذي يبرز التفاعل العميق بين الإسلام والكلمة الجميلة المؤثرة ، ويبني الشخصية الأدبية الإسلامية التي تحمي أدباءنا من اللهاث وراء الشرق والغرب » (ص ٧٩ - ٨٠) .

(٥) حتى إذا بلغنا الفصل الثالث والأخير الذي يعنونه ب (مشكلات وقضايا) وجدناه يختار مسألة مصطلح (الأدب الإسلامي) لكي يقف

عندها طويلا .وهو يفجر بهذا الصدد عددا من الأسئلة ، بل من الشبهات التي يثيرها المصطلح في أذهان عدد من الدارسين التقليديين للأدب العربي .. ثم ما يلبث أن يبدأ معها تصفية الحساب !

المصطلح يتميز بالجدّة ..نعم .. كأي من المصطلحات النقدية ، وغير النقدية ، التي صاغها العصر الحديث . لكن المضمون قائم هناك في أعماق تاريخنا الأدبي ، متغاشق ثمة مع الجذور حيث لا انفصال أو شبهة انفصال بين الأدب الإسلامي أو الأدب العربي .

إن بين الأدبين « أمومة وقرابة ، فقد ولد الأدب الإسلامي في أحضان الأدب العربي وذلك عندما غمس الأدباء الذين هداهم الله إلى الإسلام تجربتهم الأدبية في قضايا الإسلام ، ووظفوا شعرهم ونثرهم في خدمة المجتمع الإسلامي ، وفي حمل القضية الإسلامية وإعلائها ، ونما هذا الوليد في الشعر العربي ونثره ، وعالج قضايا عدة برؤية إسلامية وشكل تيارا أدبيا إسلاميا رافق رحلة الأدب العربي منذ عصر النبوة إلى يومنا هذا » (٨٣) .

إننا «عندما نتحدث عن أدب إسلامي لا نرفض تراثا عريقا ، ولا ندعو إلى أدب بلا جذور ، بل على النقيض من ذلك نكب على التراث ونهتم به اهتمامنا بالجذور التي تحمل النسغ إلى غصوننا ، ونعده البداية المهمة التي لا يصح أن تنفصل عنها ، ونفتش فيه عن الأعمال الأدبية التي حملت تجارب الأديب الملتزم بإسلامه عقيدة وفنًا .. » (ص ٨٤ - ٨٥) ولسوف نرى مصداقية هذه الرؤية في كتابي عليان والساريسي اللذين سيجيء الحديث عنهما فيما بعد .

ثم .. لماذا لا يكون هناك (أدب إسلامي) بينما يغطي مساحات واسعة من العالم أدب وجودي وآخر اشتراكي أو عبري .. إلى آخره ؟ ! « إذا سلمنا بأن هذه (الأيديولوجيات) - أو الخلفيات المذهبية - بدائل عقدية فينبغي أن نسلم بأن العقائد الأصلية التي لم تعان التزوير والتحريف - جديرة بأن يكون لها إطار أدبي خاص ومصطلح يضاف إليها .. » (ص ٩٠) .

فما دام هنالك إسلام ومسلمون فإن ثمة بالضرورة أدبا إسلاميا وأدباء إسلاميين .

مسألة لا تحتاج إلى جدل أو مماحكة ، ولكن (تأخرنا) للأسف عن التحقق بهذه المقولة الساطعة كنور الشمس ، والإعلان عنها ، جعل النقاد والدارسين من خصومنا ، بل ومن أصدقائنا أنفسهم ، يتشككون بجدية الموضوع .. ثم ها قد حان الوقت لكي نحقّ الحق ونعوّض ما فات بأكبر قدر من الجدّ والعطاء ، والاحترام للزمن ، قبل أن نضيع وتضيع مسلّماتنا مرة

أخرىٰ !

« إن نسبة الأدب إلىٰ الدين أو العقيدة – سماوية كانت أم بشرية – أصبحت حقيقة ثابتة في عصرنا الحاضر وانتشرت في جميع الآداب العالمية – بما فيها الأدب العربي – وغدت مصطلحاتها مسلّمة من مسلّمات الساحة الأدبية المعاصرة » (ص ٩١) .

ثم إن الأدب الإسلامي هو الذي سينقل الأدب العربي المحبوس داخل الأرض العربية إلىٰ مستوى الإنسان والعالمية « فأدبنا العربي لم يدخل الآفاق العالمية كما دخلها الأدب الإنكليزي أو أدب الاشتراكية الروسية ، وعندما يكب عليه الأدباء الإسلاميون ، ويعالجون فيه بعض القضايا الخاصة أو المشتركة تنمو الروح العالمية فيه وتتزايد ، وعندما ينتقل إلى الشعوب الإسلامية عبر الترجمة وتنتقل إلى ساحاته أعمال أدبية مترجمة للشعوب الإسلامية ، تتزايد الروح الأسلامية العالمية فيه ويدخل ميادين تستقبله باهتمام واغتباط شديدين » (ص ٦٤) .

وتلك ــ بحق ــ خصيصة لن يكون بمقدور الأدب العربي المنفصل عن استشراف الإسلام وآفاقه أن يحققها مهما طال به المسار .

ثانياً : الدكتور صالح آدم بيلو : تعريف بقضايا الأدب الإسلامي .

(١) بعد توطئة موجزة يعرض فيها المؤلف لجدة الموضوع والمحاولات المبكرة التي شقّت طريقه اللاحب الطويل علىٰ مستوىٰ التأليف والتنظيم والتدريس يتقدم بيلو بفصول كتابه (من قضايا الأدب الإسلامي) الثلاثة في قسمة الأول الذي يشكل المادة الأساسية . فيتناول في الفصل الأول (موقف الإسلام من الأدب) ، ويعرّف في الفصل الثاني بالأدب الإسلامي ويعرض لمجالاته وخصائصه ، ويقدّم في الفصل الثالث نصوصا ونماذج أدبية إسلامية لأغراض الدراسة والتحليل ، فكأنها الشواهد التطبيقية المنظورة للمؤشرات والملامح التي تناولها في الفصلين الأولين .

(٢) ومعالجة موقف الإسلام من الأدب ليست بالأمر بالجديد فقد سبق وأن تناولها العديد من الباحثين في دائرة الأكاديمية وخارجها ، وأثمر ذلك قدرا من الأبحاث والدراسات بعضها تميز بالأصالة ، وبعضها الآخر لم يخل من دَخَل بسبب هذا المؤثر غير الموضوعي أو ذاك .

ويأتي هذا الفصل لكي يضيف صفحات أخرىٰ إلىٰ هذه المحاولات ، صفحات تتميز بنقاء الرؤية وإحاطتها ، كما أنها تتميز بتوثيق معطياتها بقدر طيب من

المصادر والمراجع .

إن الرجل يبدأ بالحديث عن اعتماد (الكلمة القرآنية) سلاحا للدعوة الناشئة ، وعن استخدام القرآن الكريم لعدد من القوالب الأدبية من أجل توصيل صوته إلى الإنسان : القصة التاريخية ، القصة الواقعية ، القصة المضروبة للتمثيل .. والرسول الكريم ﷺ اعتمد هو الآخر هذه القوالب ، وكان له موقف من الشعر العفّ ، الملتزم ، النظيف ، يقف عنده المؤلف بعض الوقت وهو بصدد الردّ على واحدة من الشبهات الداحضة القائلة بأن هناك بين الإسلام ورسوله ﷺ وبين الشعر خصومة وارتطاما .

وهو يتناول . خلال ذلك — مسألة طالما ثار حولها الجدل ، ولا يزال ، ولا أعتقد أن أحداً يستطيع أن يجزم فيها برأي نهائي ، مادام أن الأمر أمر إحالة على الرؤية الجديدة ، العميقة ، الممتدة التي جاء بها هذا الدين فمنحها الإنسان ونقله بها من ضيق الدنيا إلى سعتها بأعمق وأبعد ما يمكن أن تتضمنه هذه الكلمات من معنى .. وكان على الشعر العربي المسلم أن يتحرك بموازاة هذه الرؤية طولا وعرضا وعمقا واتساعا .. وإذا كان قد فعل في أحيان فإنه لم يفعل ، أو لم يستطع أن يفعل في أحيان أخرى .

إنها إذن مسألة الرؤية الجديدة التي جاء بها الإسلام ، والشعر العربي الذي زامنها وعبّر عنها ..

« إن ضعف شعر المرحلة — يقول المؤلف — ليس محل اجتماع بين الباحثين والنقاد ، إذ يرفضها كثيرون ويأبونها بشدة .. وبقي آخرون ، وهم مع اعتقادهم بضعف الشعر عموما في هذه المرحلة ، إلاّ أنهم يرونه ضعفاً ليس كبيرا ولا خطيرا بهذه الدرجة المتوهمة . وعندهم أنه ضعف نسبي ، وبالمقارنة إلى الشعر الجاهلي من جهة ، والأموي من جهة أخرى .. إنه ضعف ليس مطلقا ! » (ص ٣٦ — ٣٧) .

ومهما يكن من أمر فإنه ليس لهذا « الضعف — مع التسليم به — صلة بنظرة الإسلام للشعر ، ولكن له صلة بمجموعة أسباب أخرى قد تكون عاملة عملا مجتمعاً ومشتركا متضافرا » (ص ٣٧) .

ويستطيع المرء أن يذهب ها هنا إلى ما هو أبعد من ذلك ، فليس الأمر أمر نفي لأن يكون الإسلام سببا في هذا الضعف المؤكد أو المتوهم ، ولكنه أمر فرصة كبيرة قدمها الإسلام لدائرة الإبداع الشعرى فلم يفد هذا منها إلاّ بمقدار . ولم يكن الذنب ذنب الشاعر بقدر ما هو ذنب مستوى التقنية الشعرية وبطانتها النقدية اللتين لم تكونا يومها بقادرتين على إيجاد شعر بمستوى الطموح كالذي شهدته العصور التالية . وإن المرء ليميل ها هنا ، وقد يكون

مخطئاً إلى وجهة نظر (بـلاشير) في (تاريخ الأدب العربي) التي تقول « لم تحتل الموضوعات الحكمية وذات الاستيحاء الديني ، إذا ما استندنا إلى النصوص ، إلاّ مكانا متواضعاً في إلهام الشعراء حتى حوالى سنة ٥٠ هـ . ومما يثير الدهشة أيضا ، إلى جانب هذه الندرة ، تلك الرتابة ، أو بكلمة أوضح ، ذلك الفقر التأملي Spèculatif فى الموضوعات المعالجة (٢ / ٢٦٠ – ٢٦١) .

كما قد يميل إلى رأي (روم لاندو) في (الإسلام والعرب) وهو « أن المرء ليعجب إزاء نفوذ اللغة العربية المتعاظم على نحو متسارع كيف تأتى للشعر أن يظل غير متأثر بالحركات التوسعية العظمى ، فنحن لا نقع فى الأدب العربى على أثر للملحمة ، ليس هذا فحسب ، بل إن الشعر في عهد الفتح ليكاد يلتزم عمود القصيدة البدوية المألوفة وأغراضها بدلا من أن يجعل من نفسه سجلا لمآثر المسلمين البطولية » (ص٢٩٨) .

ولا يكتفي المؤلف وهو يتحدث عن موقف الإسلام من الأدب ، بمعطيات الكتاب والسنة ، ولكنه يمضي لكي يتحدث عن موقف السلف (رضي الله عنهم) من الموضوع .. إنه امتداد ولا ريب لكلمات الله ومواقف رسوله عليه السلام : تعضيد والتزام الكلمة النبيلة الجميلة المؤثرة في حركة الصراع الأبدي بين الحق والباطل وبين الجمال والقبح ، وبين النور والظلام ، ورفض ما دون ذلك حيث تتحول الكلمة إلى أداة موجهة ضد الإنسان في نهاية التحليل « لقد أثبت التاريخ وسجّل أنهم كانوا يقدرون للأدب قدره حين يعرف هو قدره ، وينزلونه المنزلة اللائقة به إذا هو عرف حدوده فلم يتجاوزها ، وأنزله منشئوه وقائلوه المنزلة التي تليق به أولا . ومثل ذلك فعل التابعون والتالون من أسلاف هذه الأمة ، أما كبار الصحابة فما أحدٌ منهم إلا وهو البليغ الذرب اللسان ، الخطيب المفوّه ، الذي حفظت له كتب التاريخ والأدب والبيان من ذلك النموذج الرائع البليغ ، وكثير منهم عالج الشعر ، وكانت له فيه قدم ثابتة » (ص ٤١) .

(٣) في الفصل الثاني يعرّف المؤلف بمصطلح الأدب الإسلامي ، ويحدد عناصره ويستعرض شروطه التي لا يتحقّق إلاّ بتوافرها جميعاً . وهو يكاد يلتقي مع تعريف الأستاذ محمد قطب في كتابه المعروف (منهج الفن الإسلامي) : « إنه التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصور الإسلام لهذا الوجود » . ولحسن الحظ فإن الباحثين « الذين خاضوا في هذا الموضوع للوصول إلى تعريف موحد للأدب الإسلامي ، لا يخرجون عن ذلك

إلا في بعض ألفاظ وعبارات » (ص ٥٧) .

وتكاد العبارة الموجزة التي يوردها المؤلف وهو ينتقل للحديث عن مجالات الأدب الإسلامي في الفصل ذاته ، تختصر الموضوع كله « إن الإسلام يوسع رقعة الحياة لتشمل ما بين السماوات والأرض ، وما بين الدنيا والآخرة ، وما بين الإنسان والكائنات جميعها .. » (ص ٥٨) .

إذن فالمجال شاسع ممتد بما لم يشهد له مثيلا أي مذهب آخر ، عمقاً وامتدادا ، والقضية تكمن « في استشعار الأديب المبدع هذا الكون بجميع أشيائه بإحساس المسلم » (ص ٥٩) ، والتعبير عن تجربته الشعورية دون أي قدر من التناقض مع بداهات الرؤية الإيمانية .. بعدها أو عندها ، بعبارة أدق ، يستطيع الأديب أن ينطلق لكي يقول ما يشاء عن الطبيعة ، عن المخلوقات ، عن الإنسان ، عن الحب ، عن الجنس ، عن الثورة .. إلى آخره .. فالمدى مفتوح على مصراعيه مادام الأديب المسلم يحمل في صميم تجربته الإبداعية الثوابت والضوابط والمؤشرات التي تحميه من التبذّل والضياع .

والمؤلف يقف قليلا عند كل واحدة من هذه المجالات لكي يؤشر عليها ، ويخلص إلى القول « بأنه ليس هناك شيء اسمه استهلاك المعاني واستنفادها في عالم الفن ، والأديب المسلم مثله مثل أي أديب أو فنان آخر ، مطالب بشيء واحد هو أن تكون تجاربه أصيلة صادقة غير مزيفة ، ثم يسعى للتعبير عنها التعبير الأمثل ، ولا شيء بعد ذلك يهم ! » (ص ٦٤) .

وهو يحدد خصائص الأدب الإسلامي بالمرتكزات التالية :

- الالتزام العقدي والخلقي .
- الغائية والجدية الهادفة .
- الشمول والتكامل .
- الواقعية .
- الإيجابية والحيوية المتطورة (ص ٦٥ - ٧٩) .

ثم هو بعد توقف لتفصيل القول بكل واحدة من هذه الخصائص يختتم فصله الثاني عن تعريف الأدب الإسلامي ومجالاته وخصائصه بهذه الفقرات ذات الدلالة البالغة فيما نحن بصدده « ليصير الأدب أدبا إسلاميا ليس ضروريا أن يكون دعاء وتسبيحا .. وذكرا لأنعم الله وآلائه . وليس ضروريا - كذلك - أن يكون مدحا للرسول ﷺ وتسجيلا لانتصاراته وصفاته وشمائله ، أو يكون إطراء ومدحا لأصحابه .. وتغنياً بأمجاد الإسلام والمسلمين .. ليس هذا وحده الأدب الإسلامي ، فهذا جزء من كل . الأدب الإسلامي بحسب ما قدمناه أوسع من ذلك بكثير ، إذ قد نجد نصاً أدبياً ليس فيه شيء مما قدمنا من تلك الأمور البتة ، ونجده مع

هذا أدخل في باب الأدب الإسلامي وأكثر لصوقا به من غيره لأنه أكثر تعبيرا عن (امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية) الحية الدافقة ، وأدعى إلى إيقاظ نوازع الخير والطهر والجمال التي جاء الإسلام لإشاعتها في الكون وبسطها في العالمين » (ص ٧٩) .

(٤) في الفصل الثالث يقدم المؤلف عددا من النصوص والنماذج الشعرية والنثرية واضعا إياها « بين يدي القارىء والدارس ، يختار منها للدراسة والتحليل والتطبيق بالأسلوب الذي يرتئيه موفيا بالغرض ..» (ص ٨٣) .

وقد تعمد المؤلف أن تكون نصوصه شاملة بقدر الإمكان لألوان من الفنون والأغراض في جميع العصور » .

وإنها لمحاولة جيدة ، بل هي ضرورية ليس فقط من أجل وضع النصّ المناسب أمام القراء والدارسين والنقاد المعنيين بالأدب الإسلامي ، لكي يمارسوا تذوقهم لها ونقدهم التطبيقي عليها ، وإنما لأن مكتبتنا الأدبية المعاصرة لا تزال بحاجة إلى مزيد من الجهود الفردية والجماعية من أجل انتقاء وضبط أكبر قدر ممكن من النصوص المنضوية تحت ظل الأدب الإسلامي ، عبر كافة العصور ، وبمختلف الصيغ والأجناس الإبداعية .

إذ أننا بذلك نكون قد تحققنا بإغناء دائرة هذا الأدب من جهة ، وتجذيرها في الزمن والمكان من جهة أخرى ، ومنحها طابعا حضاريا أكثر ديمومة واتساعا يخرج بها عن كونها حركة مرحلية ، أو محاولة معاصرة ، إلى اعتبارها تيارا أصيلا في صميم الخارطة الحضارية لتاريخ الإسلام كله .

من هنا تأتي محاولة بيلو محفزا جديدا لقطع خطوات أخرى في هذا الطريق ، حيث نجد أنفسنا بالضرورة إزاء كتابي عليان والساريسي المخصصين أساسا — كما سنرى — للتعامل التنظيري والنقدي مع النصّ ووضع اليد على الجذور الموغلة لحركة الأدب الإسلامي المعاصرة هذه .

ثالثاً : الدكتور أحمد بسام ساعي : رؤية إسلامية للواقعية .

(١) ما من مذهب أدبي كالواقعية تعرّض للأخذ والردّ ، وللتضييق والامتداد ، وللجدل المتواصل حول مضامينه وأبعاده النهائية . وكل المذاهب التي سبقته ، كالكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة والرومانسية ، أو التي عاصرته وأعقبته ، كالرمزية والسريالية والبرناسية والانطباعية والتعبيرية والوجودية والعبثية والمستقبلية .. إلى آخره ، لم تجد من قلق التفسير ومتغيرات التنفيذ الإبداعي عشر معشار ما شهدته الواقعية .

وإننا لنتذكر هنا الكلمات المعبرة التي وصفها بها ديمين كرانت أستاذ الأدب الإنكليزي المعاصر في جامعة مانجستر حيث يقول « من المؤكد أن كلمة الواقعية ، بما يبدو عليها من استقلال عن أي وصف يتعلق بالمحتوىٰ أو بالنوع ، وما تتصف به من مطاطية جموح ، هي معجزة يشعر كثير من الناس أن بوسعهم الاستغناء عنها » .

كما نتذكر العبارة الساخرة التي أطلقها عليها الشاعر الأمريكي المعاصر والاس ستيفستر (١٨٧٩ - ١٩٥٥) من « أن الواقعية هي إفساد للواقع » !

قد يرجع السبب إلىٰ أن هذا المذهب دون غيره من المذاهب يريد أن يتعامل مع الواقع بكل ما تعنيه الكلمة من معنىٰ ، وبما أن الواقع في المنظور الوضعي ، مسألة نسبية قد تشمل الذات وقد تقتصر علىٰ الموضوع ، وقد تمتد لكي تشمل العالم والكون علىٰ امتدادهما ، وتضيق لكي تنحصر في عملية نقل فوتوغرافي شيئيّ لشريحة اجتماعية أو جزء من ،شريحة ، أو - حتىٰ - لعدد محدود من الناس ، فإن لنا أن نتصور كيف تستحيل أية محاولة تسعىٰ للتنظير للواقعية ، أو تفسر معطياتها الإبداعية علىٰ أن تمرّ في هذا الدرب أو ذاك ، وتلتزم التحرك عند هذه المساحة المحددة أو تلك .

ويزيد الأمر قلقا وتأرجحا أن الواقع في رؤية الفيلسوف هو عينه في رؤية الفنان والأديب : مفهوم غير محدّد ، وساحة قد لا تتعدىٰ دائرة ضيقة وقد تمتد لكي تشمل الوجود كلّه .

وبما أن الفنان أو الأديب يصدر في معظم الأحيان عن رؤية فلسفية ، أو تصور ما ، للكون وللحياة والوجود والإنسان فإن لنا أن نتصور كيف سينعكس ذلك علىٰ المعطيات الإبداعية المتعاملة مع الواضح فتكون الواقعية تيارا صاخباً يتضمن حشودا من المتناقضات ، أوالمتغيرات بعبارة أدق ، بحيث أن أديبين يقف أحدهما في أقصىٰ اليمين - إذا صح التعبير - ويقف الآخر في أقصىٰ اليسار يمكن أن يكونا واقعيين !

ويجب أن نتذكر أن النقد الأدبي في الغرب وذيوله في الشرق ، يمارس نوعا من الخداع أو الإيهام في اثنتين : أولاهما التعميم الذي يطبقه علىٰ المعطيات الأدبية في عصر من العصور فيرغمها علىٰ أن تنتمي لمذهب واحد .

وهذا التعميم هو إحدىٰ الثغرات المنهجية في الفكر الغربي يمارسها باتجاه مطّ الحقائق لكي تغطي الحياة وظواهرها وتفسرها من جهة ، ومطّ المذاهب لكي تغطي المعطيات كافة من جهة أخرىٰ .

هذه واحدة ، أما الثانية فهي أن المذاهب غير الواقعية ليست بالضرورة غير واقعية ، بالصيغة الصارمة التي لا تقبل ردّا

ولا تحويلا ، فإذا ما تجاوزنا التنظير المتشنج وجدنا مذهبا كالرومانسية – مثلا – أو السريالية ، واقعياً بمعنًى من المعاني لأنه يتحدث عن تجربة واقعة في الذات أو اللاوعي أو – حتّٰى – في الأحلام ، ومن ثم فإن المشكلة إنما هي مشكلة عدم القدرة علٰى تحديد ما هو الواقعي وما هو غير الواقعي ، أو بعبارة أكثر تبسيطاً : ما هي علٰى وجه اليقين المساحة التي تشمل (الواقعي) بحيث إن تجاوزها ينقلنا بالضرورة إلٰى (اللاواقعي) ؟

وهكذا فإن محاولة معرفة الموقف الإسلامي من (الواقعية) علٰى مستويي التنظير والتنفيذ ، أو التصور العقدي والإبداع الأدبي ، يعد أكثر إلحاحاً ، ها هنا ، من المحاولة مع سائر المذاهب الأخرٰى .

(٢) من هنا ، ولأسباب نقدية عديدة كما نرٰى ، تأتي أهمية الكتاب الذي بين أيدينا : (الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد) .

إنه محاولة جادة للإجابة عن اثنتين : التصور الإسلامي للواقع ، وطبيعة النشاط الإبداعي المتمخض عنه .

ومنذ اللحظات الأولٰى نجد أن الواقعية التي يتبناها الاسلام تتفرّد بميزتين : صدقها وتطابقها مع الإنسان » وإلٰى أن يصل الأدب إلٰى الواقعية الكاملة التي يسعٰى إليها تلقائيا بقوة تيار الحياة وتجاربها ، سيكتشف في النهاية أن الإسلام قد سبقه إلٰى إقرار تلك الواقعية الإنسانية التي يبحث عنها » (المقدمة ص ٧) .

ليس هذا فحسب ، بل إن العلم الجاد ، لا الفلسفات المهزوزة ، يجيء لكى يؤكد التصوّر الإسلامي للواقع ، ذلك الذي يتضمن الروحي والمادي معاً ، ويحتضن الإنسان بما أنه كائن متفرد .

والمؤلف يبشر بأن المستقبل سوف يعزز هذا التوجه في ميدان الأدب العالمي » إن كل الدلائل تشير إلٰى أن الأدب في العالم يتجه نحو تلك الواقعية الموضوعية – أو الإسلامية – التي أضحٰى العلم الحديث الآن يؤيدها ، وهي أن الانسان مادة وروح معاً ، وأن عنصر الروح يوشك أن يطيح في تدهوره السريع بحياة الإنسان المادية نفسها ، إذا لم نتدارك سقوطه وننقذه قبل فوات الآوان » (ص ٨) .

(٣) يتضمن الكتاب أبواباً ثلاثة خصص أولها للنظرية وجعل ثانيها وثالثها ، فى معظم مساحاتهما ، ميدانا لتنفيذ (الواقعية الإسلامية) على عدد من القضايا والنصوص فى الشعر والنثر ، وبذلك يستكمل الكتاب أسبابه من حيث إنه لا يقف عند حدود التنظير بل يمارس نقده التطبيقى فيمنح الواقعية الإسلامية فرصتها للفعل والاحتكاك .

لا بأس من الوقوف قليلا عند الفصل الأول من الباب الأول لأنه المعنيّ بطرح القواعد وتحديد المصطلح من منظور إسلامي مقارناً بمعطيات الغربيين ، وهو يجيء تحت عنوان (النظرية الإسلامية فى النقد : الواقع والحقيقة والفعل) .

الضربة الأولىٰ في محلها تماماً : حاجتنا الماسة لمصطلح نقدي إسلامي خاص بنا من أجل التحرر من أسر المصطلح الغربي ، هذا المصطلح الذي يبلغ قدرا كبيرا من التعقيد والتشابك والإحراج للناقد عندما يتعامل مع الواقعية بالذات وهو كذلك كثيرا ما يقع في مظنة التعميم ، فإن « فكرة إيجاد مصطلح يستوعب مئات الكتاب والشعراء ويوحد اتجاهاتهم المتباينة ليضعهم جميعا في سلة واحدة اسمها (المذهب الأدبي) فكرة قسرية في الأصل ، سبق أن حيرت الأدباء والفنانين والنقاد جميعا في الغرب ، حين وضعوا بداية مصطلح (الكلاسية) في القرن السابع عشر من غير أن يستطيعوا (ضبط) كل الكلاسيين تحت قواعدها الرصينة القاسية » (ص ١١) .

وجل المذاهب التي جاءت بعد الكلاسيكية – علىٰ اختلافها – عانت من التعميم القسري ذاته .

ومهما يكن من أمر فإننا « حين نتحدث عن (واقعية إسلامية) فلا بد أن نكون علىٰ حذر شديد من السقوط في التعريفات القديمة الجاهزة لكلمة (واقعية) .. » (ص ١٢) .

ومن أجل تجاوز ذلك لابد من محاولة تلمّس الخيط الحقيقي الذي يربط بين المصطلح والواقع ، عندها سيتكشف لنا صدق الواقعية الإسلامية وانفساحها واستحقاقها لهذا الاسم دون الواقعيات الأخرىٰ .

فهي علىٰ خلاف الواقعيات الوضعية تنطوي علىٰ الحقيقي والواقعي معا ، وبهذا تتحطم حواجز المحدود وينفسح المنظور القريب لكي تمتد الرؤية إلىٰ مساحات أوسع بكثير فتتجاوز « البصر إلىٰ البصيرة ، والمادة إلىٰ الروح ، والعقل إلىٰ ما وراء الطبيعة » (ص ١٥) .

قد تلتقي الواقعية الإسلامية مع الواقعية الاشتراكية – مثلا – في جوانب متعددة ولكنها تختلف عنها في الجذور « إنهما تنفصلان عند الأساس الأكثر حسماً ، أقصد الأساس الروحي » (ص ١٥) .

وهكذا فإنه بالإحالة إلىٰ شمولية الرؤية الإسلامية للواقع وانحسار سائر الرؤىٰ الأخرىٰ ، يمكن أن يتبين للمرء الفارق النوعي الحاسم بين هذين النمطين من الواقعية ، إن علىٰ مستوىٰ التصور أو علىٰ مستوىٰ التنفيذ الإبداعي « ولعله أصبح من السهل علينا الآن التفريق بين كل من الواقع والحقيقة والواقعية الإسلامية ، فالأول ذو

بعد واحد : الأرض ، والحقيقة ذات بعد واحد أيضاً يقابل البعد الأول وهو السماء ، إنها الواقع الميتافيزيقي ، أما الواقعية الإسلامية فهي الرباط السليم المتوازن الذي يجمع بين الأرض والسماء ، بين الطبيعة المحسوسة والطبيعة غير المحسوسة » (ص ١٧) .

إنه « الواقع المثالي » ولكن ليس بمفهوم مثالية الفلاسفة التي تعاني من الازدواجية واستحالات التحقق في الواقع ، والتي كانت تنبثق في معظم الأحيان كردود أفعال متطرفة لواقع مترع بالشروخ والتناقضات ، وإنما هي مثالية الإسلام المتوحدة والقادرة علىٰ التحقق والمرسومة بعناية علىٰ عين الله الذى يعلم من خلق والذى هو بكل شيء عليم .

والواقعية الإسلامية واقعية حضارية فاعلة تنطوي علىٰ العقل والفعل معاً ، ويكون هدفها الإنسان المؤمن المتوحد السعيد فليس ثمة جسدي أو روحي ، ولكنه التعاشق الذي يتلاءم مع تكوين الإنسان ومطالبه وضروراته وأشواقه .

وعلىٰ ضوء هذه الرؤية الرحبة الشاملة للواقعية يمكن أن يستمد النقد الإسلامي معاييره الأكثر مرونة وصدقا ، ويمكن للإبداع الأدبي الإسلامي أن يتحرك في مساحات أوسع بكثير من تلك الجحور الضيقة التي تحركت في سراديبها آداب الوضعيين وفنونهم .

(٤) يقف المؤلف عند (الشعر) و(القصة) لكى يحيلهما إلى الواقعية بمنظوريها المتباينين هذين ، وبعد تعامله مع ثلاث من القصائد لكازانتزاكيس وروبرت بيرنز وكوفانتري باتمور ، وبعد مناقشته لعديد من المسائل المتعلقة بفن القصة كمعضلة التوفيق بين الصدق والفن ، وأيهما يسبق الآخر : الواقع أم الفكرة ؟ يصل إلىٰ القول بأنه « إذا كان للقصة أن تنطلق من الواقع – وهو ما يؤكده الإسلام – فليس هو الواقع البشري المفروض من قبل (صفوة ممتازة) أو (طبقة كادحة) أو الواقع المادي المحسوس القصير النظر ، وإنما هو الواقع الأرضى الذي لا ينفصل عن الواقع السماوي بحقيقته العليا وروحانيته وإعجازه وقدره ، إنه الواقع الإسلامي الشامل لكل عناصر الواقع القائم واحتمالاته غير المنظورة أو المدركة » (ص ٣٣) .

والمؤلف إذ يتحدث في الفقرات الأخيرة من فصله الأول هذا عن (الالتزام) باعتباره الأداة التي تصل بين المنظور العقدي وشبكة الإبداع الأدبي لا ينسى أن يشير إلىٰ أن « المعادلة المتحققة من لقاء الاقتناع الإسلامي أو العقيدة الإسلامية بالذات الإنسانية ستتفجر حتماً في شكل فني جديد وخيال جديد ومسارات فكرية

جديدة ، لأن النفوس الإنسانية لا يمكن أن تتشابه ، وما دام أحد طرفي المعادلة مختلفاً في كل مرة فلا بدّ أن تكون نتيجة التفاعل دائماً مختلفة ، وإن كان الطرف الآخر للمعادلة ثابتاً لا يتغير في كل الأحوال » (ص ٣٥) .

ثم يخلص إلى القول بأنه لا يمكننا « أن نجعل من الواقعية الإسلامية (سلة) نجمع فيها كل (البيض) الذي يبدعه كتابنا وشعراؤنا كما فعل أصحاب المذاهب الغربية بأدبائهم .

إن الخط الفكري الإسلامي سينتظمهم جميعا بقدر ما ستساعدهم روح الإسلام المتجددة ، وقابليتها الفريدة للتكيف مع العصور المتغيرة ، على تلوين أشكالهم ، وتنويع طرائقهم ، وتجديد هياكلهم الفنية » (ص ٣٥) .

وبذلك يتم تجاوز (التعميمة) التي أسرت معطيات الغربيين الفكرية والإبداعية ، وتجد الواقعية الإسلامية في حيوية الإسلام نفسه وقدرته على الفعل والتحقق المتجدد ، فرصتها للتعبير فيما لم تبلغ سائر (الواقعيات) النسبية المحدودة الأخرى عشر معشاره .

(٥) ويكاد الفصل الثاني من هذا الباب ، والبابان التاليان بفصولهما الستة تنصبّ على التعامل مع النصوص ، فتمارس نقدا تطبيقيا لا يخلو بين الحين والآخر من معلم أو مؤشر تنظيري يغني المنظور الإسلامي للأدب عموماً ، وللواقعية على وجه الخصوص .

في (آفاق الواقعية الإسلامية بين الجاهلية والإسلام) يعود المؤلف لكي يناقش مشكلة (المصطلح) ويرفض التصنيفات التاريخية التقليدية لآدابنا تلك التي أخفت حقيقتها الفكرية أو الفنية فجعلت منها « أدباً جاهلياً وإسلامياً وأموياً وعباسياً ومملوكياً وعثمانياً وأندلسياً وحديثاً ، تبعاً للعصور أو البلاد التي وجد فيها » (ص ٣٩) .

لقد أساء المتأخرون إلى الأدب – يقول المؤلف – « من خلال هذه العناوين أكثر مما أساء إليه المتقدّمون الذين وضعوا له هذه الأسماء بداية ، فبعد أن كان العنوان الأول (أدب العصر الجاهلي) أصبح من بعد (الأدب الجاهلي) وبعد أن كان الثاني (أدب العصر الإسلامي) أصبح من بعد (الأدب الإسلامي) وهكذا .. وربما كان هذا الاختصار خفيف الضرر في العناوين المتبقية ، فلا فرق فكرياً أو فنياً كبيراً أو صغيراً بين أن نقول (أدب العصر الأندلسي) أو (الأدب الأندلسي) مثلاً ، فالأندلس ليست عقيدة أو نظاماً وأدبها لم يكن يحمل فكراً مميزاً يجعل منه اتجاها متفردا بين الاتجاهات الفكرية العربية أو الإسلامية ، أما الجاهلية والإسلام

فأمرهما يختلف » (ص ٣٩ - ٤٠) .

وبعد مناقشة مستفيضة لمصطلح الجاهلية من منظور إسلامي يخلص إلى القول بأننا « لا نجد بأساً في إسقاط الحاجز الزمني تماما من حسابنا حين نفرق بين أنواع الأدب العربي ، فنطلق اسم (الأدب الجاهلي) على كل أدب خالف روح الإسلام سواء جاء هذا الأدب قبل بعثة محمد ﷺ أو بعدها ، ونطلق اسم (الأدب الإسلامي) على كل ما وافق روح الإسلام من أدب سبق البعثة النبوية أو تلاها .. » (ص ٤٢) .

والمؤلف لا يكتفي بهذا بل يسعى لنحت مصطلحات أخرى مستمدة من الرؤية الإسلامية ذاتها ، فإن « ما يوازي أدبنا الجاهلي لدى الشعوب غير الإسلامية لنا أن نطلق عليه اسم (الأدب التراجعي) بينما نطلق على ما يوازي الأدب الإسلامي اسم (الأدب الإنساني) .. » (ص ٤٢) .

وهو لا ينسى أن يطرح تحفظه بهذا الصدد « إن هذا التقسيم الفكري للأدب ، الذي يلغي التقسيمات الزمانية أو المكانية القديمة ، لا يلغي التقسيمات الفنية ، وإن كان له وجهة نظره الفنية المختلفة في هذه التقسيمات منطلقة من زاوية الإسلام ، ولنا أن نضيف اسم الفصيلة الفنية التي ينتمي إليها النموذج الأدبي بعد الاسم الفكري له حين تتبلور تلك الفصائل في الدراسات النقدية ، وتجد لنفسها المصطلحات الملائمة لشخصيّتها المميزة » (ص ٤٢) .

وانطلاقا من هذا التجاوز النقدي لحاجزيْ الزمن والمكان يضع المؤلف بين يدي القارىء ما يسميه بـ « الدراسة النموذجية الأولى لشريحة من الشعر العربي دون تمييز بين عصوره ، لنصل من ذلك إلى مشروع منهج حديث في النقد الإسلامي ، يحسن من بعد ، تناوله بالمناقشة والتحليل والتعديل ، حتى يغدو المشروع مذهبا مستويا ناضجا قادرا على الارتفاع بشخصيته أمام المذاهب الأدبية أو النقدية الأخرى وممهدا السبل أمام ترسيخ قواعد الواقعية الإسلامية المتطورة » (ص ٤٥) .

والنص الذي يتناوله المؤلف لتنفيذ محاولته إنما هو قصيدة تأبط شراً التي يقول في مطلعها :

يا عيد مالك من شوق وإيراق
ومر طيف على الأهوال طراق

(ص ٤٦ - ٥٧) .

(٦) والبابان الثاني والثالث بفصولهما الستة يتحولان للتعامل مع قضايا ونصوص من العصر الحديث ، فيقف أولهما عند الشعر فيتحدث عن (جدلية الفكر والفن والسامرية الجديدة عند نزار قباني) (ص ١٠ - ١١٩) (ومحمد هاشم

رشيد ومعادلة الخيال والواقع عند الشاعر المسلم) (ص ١٢١ - ١٢٨) .
ويتجه ثانيهما إلى النثر فيتحدث عن (علي الطنطاوي وحركية الحديث الأدبي) (ص ١٣١ - ١٥١) و (القصص الإسلامي : الواقع والحقيقة في مجموعة اللقاء السعيد لمحمد المجذوب) (ص ١٥٣ - ١٦٤) و (أدب الرافعي : العقل والفن والإسلام) (ص ١٦٥ - ١٩٥) .

ولكن المؤلف لم يشأ أن يمارس تحليله وتطبيقاته النقدية قبل أن يناقش (نظرية الشعر الحديث) الذي غطى ولا يزال مساحات واسعة من معطيات الأدب المعاصر ، متحدثاً عن (منهج) أصيل في بناء الشعر ونقده يستمد مقوماته من الواقع الإسلامي بكل أبعاده التصورية والإبداعية ، بمواجهة مناهج ومعطيات التغريب والتقليد التي غزت الحركة الأدبية والنقدية العربية في العقود الأخيرة بخاصة .

وهو يتحدث - كذلك - عن موجات التغريب التي غزت الحركة الشعرية العربية فيرى أن الموجة الرومانسية الأولى التي جاءت على أيدي أولئك الذين انتفعوا بالصورة الرمزية الغربية وباللفظة الرمزية وكذلك الواقعيين على مختلف اتجاهاتهم ، وأصحاب المدرسة الأليوتية الحديثة ،تظل أكثر اعتدالا وانسجاما مع التاريخ والبيئة والمسافة والحضارة من أصحاب ما سمي بالقصيدة الحديثة « ومن المؤسف أن نجد حتى في النخبة المثقفة من يخلط إلى الآن بين حركة التجديد الشعري المتزنة التي ترسمت عندنا خطى الشاعر الانجليزي ت . س . اليوت في أواخر النصف الأول من هذا القرن العشرين ، وحركة القصيدة الحديثة التي يتزعمها بل يقوم بها بضعة سوريين ولبنانيين من مؤسسي مجلة (شعر) وعلى رأسهم أدونيس ويوسف الخال وأنسي الحاج » (ص ٧٤) .

وإذا كانت الموجة الأولى قد التزمت التفعيلة واحترمت قواعد اللغة وضرورات البيان إلى حد كبير ، فإن الموجة الثانية قد هدمت كل شيء « من أجل ألاّ تصل إلى شيء » ، هدمت « الفكر واللغة والخيال والوزن والموسيقى » .
وتفنيد المؤلف « للأدونسية » ليس كما قد يُظن « دعوة إلى تكبيل اللغة والإبداع الشعرى بالقيود والعودة بهما إلى عصور الجاهلية . إن شذوذ التفرد هدف لن نفتأ ندعو إليه في اللغة والعروض والخيال والفكر . ولكن حين يتحول هذا الشذوذ إلى انحراف ويتحول الانحراف إلى (ظاهرة) وتغدو هذه الظاهرة دعوة إلى القضاء على كل شيء ، هدم كل شيء ، ثم عدم تحقيق شيء بعد ذلك ، فلابد

لكل ذي عقل من أن يقول : لا » (ص ٧٩ - ٨٠) .

وبعد أن يتعامل -بالمقابل- مع عدد من النصوص الشعرية الإسلامية ، بحثاً عن حدّي (التقليد) و (الشذوذ) ، يخلص إلى القول بأن « الشعر الإسلامي الملتزم بالقاعدة ، والأخذ بالأصالة ، والتطلع نحو التطور انطلاقاً منهما ، يتحرك بثقة ، ولكنه ما يزال يتطلع إلى الناقد المسلم الذي يستطيع أن يتفلت نهائياً من إسار المصطلح الغربي الذي يتحكم بمناهجنا .. إن مجاهدة آثار هذا المصطلح والانحرافات التي تركتها في نفوسنا ، أمرٌ لا يمكن أن يتم مرة واحدة ، ولكن حسبنا أن ندرك وجود هذه الانحرافات وأن نتطلع إلى الخلاص منها والعودة إلى منهج إسلامي نقي له مصطلحاته ومضموناته النابعة من واقعه وحده ، واقع القاعدة الإسلامية في الفكر والفن » (ص ١٠٤) .

ولقد جاء الكتاب الذي بين أيدينا ، بحقٍ ، محاولة جادة ، من بين محاولات قليلة أخرى ، للتحقق بهذه المجاهدة النقدية ، ولتأصيل المنهج الإسلامي على مستويي المصطلح والمضمون .

رابعاً : الدكتور مصطفى عليان : البحث في الجذور

(١) يبدأ عليان تقديمه لكتابه (مقدمة في دراسة الأدب الإسلامي) بهذه المقولة « إن التنظير مرحلة تالية لمرحلة سابقة في انتخاب النصوص وتجلية أعماقها ومظاهرها .. » (ص ٧) .

وهذا حق .. والكتاب بفصوله الثلاثة يشكل ولا ريب إضافة قيمة للنقد التطبيقي الإسلامي الذي يمنح التنظير(المادة) التي يتشكل بها رؤيته ويعمّق بألوانها قسماته وملامحه .

ومنذ البدء - كذلك - يحدّد المؤلف منهجه في العمل ، فلم يكن قصده « الاستيعاب أو الإحاطة والشمول » « وإنما غاية المرام طرح محاولة لتأصيل منهج في دراسة الأدب الإسلامي ، عماده الالتصاق بالنصوص والاقتراب من أصول التجارب الأدبية ، بالقراءة المتبصرة بالتصور الإسلامي ، المستنيرة بالرؤية الإسلامية الشاملة التي لا تجزىء معها نظرة متعجلة .. » (ص ٨) .

ومن هنا يكسب الكتاب أهميته بما أنه - كرة أخرى - محاولة جادة في ميدان النقد التطبيقي ، وفي تجذير حركتنا الأدبية في الوقت نفسه .

في (التمهيد) يحذر المؤلف من تجاوز الاحتكام إلى (النص) صوب أحكام مسبقة أو ذاتية ، وهي المظنة التي وقع فيها حشد من الباحثين والأدباء في تاريخنا الأدبي والتي يجيء كتاب عليان (والساريسي من بعده) لكي يردّا عليها ويعيدا الوضع

المقلوب إلى صيغته الصحيحة .

« إن الإسلامية في الأدب - يقول المؤلف - تصور فكري في تعبير أدبي لا يقف عند حدود الاستعانة المباشرة أو غير المباشرة بمعاني القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، وإنما نلمسها في التميز الذي أراده الإسلام لأدبه وأدبائه في التعبير عن صدى القيم في النفس تعبيراً حيوياً منبثقاً من التصوّر الإسلامي ، فهي تتعدى ما يلوح في ظاهر النصّ إلى ما يجول في داخله من فكرٍ وإحساس وتصوّر وما يعرف فيه من إيحاء بمواقف إسلامية » (ص ١٢) .

وبهذا يوظف النصّ ، دونما قسر أو إلحاح ، لإغناء مادة الأدب الإسلامي ، ومنح رؤيته التنظيرية غنى وخصبا .

ثم هو يحذر من اعتماد « نصوص لأدباء غير مسلمين تحمل رؤية فكرية موافقة للإسلام ، وامتلاء شعوريا بالإنسانية وحبها ، لأنها تفتقد الأسس التي يقوم عليها الأدب الإسلامي .. » (ص ١٣) .

وهو بهذا يعيدنا إلى واحدة من المعضلات المرتبطة بحركة الأدب الإسلامي والتي لا يزال الجدل حولها قائماً : إنها العلاقة بين الأديب وعمله . ففي دائرة الإسلامية تكون مفردات سلوك الأديب التزاماً صارماً مرسوما على عين الله ورسوله ، فليس ثمة مفارقة اختيارية هنا وهناك .. وأي لم أو خطيئة سيحسب بالضرورة ضد صاحبه ، هذا إذا كان الأديب مسلماً ، أما إذا لم يكن مسلماً ابتداء ، فكيف نجعل معطياته أو بعضاً منها محسوبة على دائرة الأدب الإسلامي ؟ ونحن نعرف أن الإبداع هو أولاً وقبل كل شيء تعبير عن مارج صاحبه ؟ ولكن !

ماذا لو تضمن النصّ (رؤية) أو (تجربة شعورية) تلتقي ومفردات الإسلامية ؟

وهكذا نجد المؤلف يعود لكي يخفف من وطأة حكمه السابق ويرى أن أعمالاً كهذه « يمكن الانتفاع بها ما دامت في دائرة القوامة والإصابة » وثمة ما يستند إليه « فالحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أنى وجدها ، ويأتي حديث رسول الله ﷺ حين سمع شعر أمية بن أبي الصلت موضحاً لذلك إذ قال (آمن شعره وكفر قلبه) وقال كذلك وقد أنشده عمرو بن الشريد من شعر أمية (إن كاد ليسلم) و (فقد كاد يسلم في شعره) فصفة الإيمان والإسلام مصروفة إلى الشعر لا إلى الشاعر » (ص ١٣ - ١٤) .

والمؤلف يدعو إلى كسر حاجزي الزمن والمكان في التعامل النقدي مع النصّ الإسلامي « ففي حمى التلازم بين الأدب الإسلامي والشخصية الإسلامية يتجاوز هذا الأدب الحدود الزمانية والمكانية التي

قيده بها مؤرخو الأدب العربي ، لأنه امتداد لا ينتهى وشمول لا يحدّ ، فكما نعدّ الأدب الذي قيل في الأندلس إسلامياً إذا جاء ممثلاً للرؤية الإسلامية ، فإننا لا نعد الأدب الذي لم يحمل هذه الرؤية إسلامياً ، وإن عاش صاحبه في الجزيرة العربية وفي عصر صدر الإسلام » (ص ١٤) .

وهو بهذا يرفض التسليم بما قد يتصوره أو يريده البعض : أن شعر الجزيرة العربية في عصر صدر الإسلام لا يمكن إلاّ أن يكون إسلامياً !

ليس مهما الزمن أو المكان ، ولكنها وحدة المسيرة المتأتية عن وحدة الرؤى والأشواق والقيم والتصورات التي صاغها الإسلام .. إن (العمق المكاني) أو (البعد الزماني) لم يحولا « دون اطراد ذلك على نحو من الجماعيةأو الفردية من لدن الدعوة الإسلامية وعبر عصور التاريخ الأدبي المختلفة فالأدب الذي تغنى بالنصر ، أو نال من الأعداء ، أو جادل الديانات الأخرى أو عبر عن الأشواق الذاتية ، ليس فيه تباين في التصور إلاّ بقدر وضوح الرؤية الإسلامية والامتلاء بها ، إن تياراً إسلامياً واضحاً نجده في أدب العصر الأموي ، وفي أدب الزهد في العصر العباسي وفي الأدب الصوفي الذي جاء تحولاً له ، أما أدب الحرب فينتظمه هذا التيار بجلاء سواء في أدب الفتوح الإسلامية وفي أدب الفـرق الإسلامية أو في شعر الصراع مع الروم في العصر العباسي ، أو في مقاومة النصارى في الأندلس ، أو في أدب الحروب الصليبية » (ص ١٤) .

(٢) والرجل لا ينسى ، وهو يمهد لكتابه ، أن يعرض لمسألة الالتزام ، وكيف أن الانتماء الإسلامي يمنح الأديب (وعياً) بتجربته الإبداعية عبر مرحلة التشكل والصيرورة ، فلا يعمل على هواه ، وإنما من خلال الضوابط والمؤشرات التي ألزمه بها هذا الدين .

فلم يكن الإبداع في يوم من الأيام عملاً مجانيا ، واندفاعا سهلاً في القول والرسم والتشكيل ، إنما تتألق الأعمال الفنية والأدبية بقدر التزامها بالضوابط وتغلبها على إغراءات التبذل والسهولة .

ونحن نلمس هذا المعنى في قول المؤلف بأن « التنازع العاطفي الذي يعمل بثقل ضاغط في مرحلة تكون العمل الأدبي لتوجيه الانفعال الأكثر توتراً نحو السيادة والاستواء في النصّ ، لم يعد يتلقاه الأديب باستسلام تام ، وفي ظل هيام مطلق من ضوابط الشعور والإدراك ، وإنما أضحى معيَّراً بالإيمان والتصور الإسلامى الذي يقومه ويرجحه ويبرره .

ومعنى ذلك أن تجربة الوعي هي الصفة السائدة في هذا الأدب ، يلتزم بها الأديب ولا يكاد يحيد عنها ، لأنه مسؤول مسؤولية

دينية عما يقدم من فكر أو يرشد من سلوك أو يوجه من قيم ، أو فيما يفسِّر من ظواهر أو يقيم من علاقات بين أشواقه وآماله .. » (ص ١٤ - ١٥) .

ومن أجل ألاّ يقع القارىء في مظنة الوهم الذي يخيل إليه بأن التزاماً كهذا يقوم علىٰ (الوعي) (بالتجربة) قد يجرِّد العمل الأدبي من جمالياته الخاصة ، ويعرقل تدفقه العفوي ، يسارع المؤلف إلىٰ القول بأن ذلك لن يكون ما دام « التدفق يحمل صفات النبع الذي يصدر عنه ، فاستقرار العقيدة في النفس والامتلاء بها قادر علىٰ تشكيل تصوراتها تشكيلا خاصا ، فالشيء من معدنه لا يستغرب والتوجيه الإسلامي للأدب والالتزام به محصور بالمحتوىٰ الفكري وما يتعلق به من تصورات وقيم ، ويكاد لا يعدو ذلك إلىٰ الشكل الفني » (ص ١٧) .

ونتساءل : ماذا لو تعداه فعلا إلىٰ الشكل الفني ؟ خاصة بعد أن بدأ يتضح يوماً بعد يوم هذا الارتباط العضوي الصميم بين المضمون والتشكل أو بلغة نقادنا القدماء (المعنى) و (المبنى) (لاحظ مثلاً : البنيوية ، آخر صيحات النقد الغربي المعاصر ، وتأكيدها علىٰ الترابط الموغل بين دلالات البنية اللفظية وحتىٰ الصوتية وارتباطاتها الوثيقة بمدلولاتها الاجتماعية والنفسية ..) ، فإنه حتىٰ ها هنا لابدّللأديب المسلم من أن يقاوم ، ويجهد ، ويعيد الصياغة مرة تلو المرة من أجل العثور علىٰ أكثر الأشكال المناسبة لتصوّره المتفرّد المتناغمة مع إيقاعه المتميز . فبقدر ما يكون جهد الأديب والفنان ، إنْ علىٰ مستوىٰ المضمون أو الشكل ، وبقدر ما يكونُ عناؤهما ومقاومتهما ، بقدر ما يكون عملهما الإبداعي الملتزم عزيزا ، فذا ، متألقا ..

والمؤلف يشير إلىٰ ما فعله الإسلام بأغراض الشعر العربي القديم من توظيف هذه الأغراض (إسلاميا) وجعلها أكثر التزاما .. فقد « حمل شعر الغـزوات والنقائض والمدح والرثاء والفخر في عصر الرسالة فكراً دعويا ، إذا فرغ الشعراء المسلمون هذه الأغراض من محتواها الجاهلي لتحفل بالفكر الإسلامي الملتزم بالعقيدة الإسلامية .. » (ص ١٧) .

وبغض النظر عن المستوىٰ الفني للمعطيات الشعرية ، والخلافات النقدية التي تثار حولها ، فإن التحقق بهذه الخطوة نحو التوظيف لتحسب ولا ريب لصالح حركة الأدب الاسلامي .. » وعلىٰ الرغم من وحدة المجال الفني في الأنماط القولية بين الجاهلية والإسلام ، إلاّ أن متغيرا أصاب ثبات القيم التي تدور عليها ، فالشجاعة والبطولة والفتك .. والصدق والإنصاف وما إلىٰ ذلك من ثوابت قيم الفروسية ،

عطفتها الرؤية الإسلامية عطفاً جديدا فأزالتها عن مدارها الأول إلىٰ مدار آخر من التأثير والفاعلية » (ص ١٩) .

وهو يؤكد علىٰ الحضور الأدبي والفني الواضح للقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في الأدب الإسلامي الذي « غالب المأثور الجاهلي في التعبير والتصوير فغلبه ، أو حدّد وجوده ، ولذلك فإن البعد الاجتماعي للصحراء في اللغة والتعبير انحسر امتداده وذهبت جاذبيته وتضاءل تياره في الأدب بفضل هذين الوردين العظيمين » (ص ١٩ – ٣٠) .

ثم هو يختم تمهيده بالتأكيد علىٰ ضرورة اعتماد منهج متميز في قراءة هذا الأدب يسعىٰ إلىٰ تمثل التجارب التي بعثته فكريا وروحيا ، واستيعاب الأحوال التي أحاطت به .. « أما إذا تناولناه بأذواق غيرنا ، وبروح غريبة عن أجوائه .. وبأحكام مسبقة ومواقف مستعارة ، فلن نرىٰ فيه إلاّ ما رآه غيرنا ، ولن نصل إلاّ إلىٰ ما ردّده من كان سابقا لنا » (ص ٢٠) .

(٣) ونستطيع – ومن ثم – أن نعرف الضوابط المنهجية والنقدية التي سيعتمدها المؤلف في كتابة فصول الكتاب الثلاثة والتي تتناول (الجهاد والتنازع العاطفي) و (الفروسية الإسلامية) و (أسلوب الدعوة في نثر الصحابة) .

في الفصل الأول يتحدث المؤلف عن الفتوحات الإسلامية وانطلاق المجاهدين لتنفيذ كلمة الله في الأرض « وعند الوداع ، وداع سفر الجهاد الطويل خارج دار الإسلام ، كان علىٰ المجاهديـن والقاعدين أن يتخطوا لحظات سريعة من تنازع الطبائع البشرية في مفارقة الزوجة وترك الأبوين ومباينة الأحبة من الصحب والأهل .

وعلىٰ الرغم من سرعة هذه اللحظات ، إلا أنها ذات مساس صادق بأغوار النفس ونبض الحس ، فانعكست علىٰ صفحة الشعر تحمل ذوبا عاطفياً ، وشحنات نفسية دافقة بالمحبة ، عامرة بالرجولة والأصالـة والصلابـة والثبـات » (ص ٢١) .

وهو يتناول بالنقد والتحليل عددا من النصوص الشعرية لعبد الله بن رواحة والنابغة الجعدي وأمية بن الأسكر ، موغلاً في المضامين ، مقوّما هذه النصوص علىٰ المستوىٰ الفنّي ، مغنياً بهذا وذاك معطيات النقد الأدبي التطبيقي بتعامله المباشر والمتأنّي مع (النصّ) ، جاعلاً النصّ وحده يقول ما عنده دونما قسر أو إلحاف أو تدخل من الخارج .

في الفصل الثاني يواصل الطريق ذاته فيتحدث عن الفروسية هذه المرة ويؤشر علىٰ « الفارق المميز للفروسية الإسلامية عـن الفروسيـة الجاهليـة » حـيـث

تكون « الدعوة إلى الله هي المبدأ والمآل الذي يقاتل له الفرسان ، والمجال الذي يصولون فيه » وحيث تغدو الفروسية « مظهراً من المظاهر المقيدة بالدين في شمول أهدافه وتعدد غاياته » وهكذا « التصقت بالصدق وإيثار الجماعة المسلمة والتضحية في سبيل الله ، والصبر على ما أصاب الفارس احتساباً عند الله .. » (ص ٥٣ - ٥٤) .

ثم هو يتناول بالنقد والتحليل عددا من النصوص الشعرية لعروة بن زيد الخيل وعبد الله بن سبرة ونعيم بن مقرّن ونافع بن الأسود التميمى ، فيفعل هنا ما فعله فى الفصل الأول .

أما الفصل الثالث فيمضي للحديث عن المعطيات النثرية للصحابة (رضي الله عنهم) إذ « كانت الفتوح الإسلامية قد اقتضت أنماطاً متعددة تحرض على الجهاد وتندب الناس إليه ، وتبشر بنصر أوتطلب مددا ، وتأمر بالصبر والثبات وتدعو إلى الإسلام وتجادل الأمم فيه بالتي هي أحسن ، فجاءت الخطب والرسائل والوصايا وكتب الأمان أوعية تعبيرية لهذه المعاني » (ص ١١٤) .

وهو يحاول أن يستشف في هذه القطع النثرية الخصائص الفنية والمعنوية المشتركة التي تجمعها فيؤشر على ثلاث منها وهي : التركيز الفكري ، الوضوح وبساطة التركيب ، ثم الإثارة الفنية في التعبير ، ويخلص إلى القول بأن « نثر الصحابة يحمل أبعادا فنية متنوعة ، جاءت عفوية ، ولكنها مطردة ، واطرادها في أكثر فنون هذا النثر يرفع من درجة القصد فيها » (ص ١٥١) .

الأمر الذى يدفع ما سبق وأن قاله (طه حسين) في كتابه (من حديث الشعر والنثر) من أن هذا النثر « لم يقصد إلاّ لمجرد الأداء في غير تفنّن أو إثارة لجمال فنّي خاص » .

ويتساءل المرء : أمن الضروري حسبان هذه القطع من النثر الموجّه لأغراض عملية : حربية وسياسية وإدارية ، من معطيات أدبنا الإسلامي مهما تكشف فيها من قيم فنية على مستوى الشكل والمضمون ؟

إن الرجل ، بنقده المنصبّ على هذه النصوص ، يكاد يقنعنا بهذه الضرورة ، ولمن يريد التأكد أن يرجع إلى الفصل المذكور من الكتاب .

خامساً : الدكتور عمر عبد الرحمن الساريسي : التاريخ كرافد للإسلامية

(١) يمثل كتاب (نصوص من أدب عصر الحروب الصليبية : دراسة وتحليل) في توجهه الأساسي ، امتداداً منهجياً لكتاب

عليان (بمقدمـــــة في دراسة الأدب الإسلامي) في محاولته الجادة لإغناء هذا الأدب بالمعطيات التاريخية ، وبإضافته القيّمة للنقد التطبيقي الإسلامي المتعامل مع النصوص .

فإذا كان عليان قد قام بمحاولة لرصد المعطيات في مرحلة البدايات المبكرة ، فإن الساريسي يواصل الطريق فيتخذ من عصر الحروب الصليبية المترع بالمجابهة والتحدّي ، نقطة أخرىٰ للرصد .

وبذلك ينفتح الطريق أمام الدارسين الإسلاميين : نقادا وباحثين لمواصلة العمل وفق المنهج نفسه ورصد مساحات أخرىٰ من تاريخنا الأدبي ، ممتدة في الزمن والمكان ، من أجل أن تكون حصيلة هذا كله إغناء لحركة الأدب الإسلامي المعاصر وتأصيلا لها ، وإضاءة قد تجنبها مزالق الارتجال ومخاطر التعويم الذي لا يجد فرصته لمدّ جذوره في الأرضي .

يشير الرجل في مقدمة كتابه إلىٰ أن الأدب الإسلامي « لم يتم الوقوف عليه والتعرف إليه ، ولا يجزىء من ذلك ما ينفقه طلبة الجامعات في بلادنا من دراسة لأدب عصر صدر الإسلام في مدة لاتزيد علىٰ الفصل الدراسي الواحد ، وقد تقل عنه » (ص ٥) .

فالمسألة ليست مسألة عصر دون عصر لكي يحجمّ أدب الإسلام في حدود زمنية أو مكانية محددة .

ذلك أننا نجد في كل عصر من عصور الإسلام « أمثلة بيّنة الوضوح علىٰ الأدب الجاد الذي يستشعر مسؤوليته التاريخية في حمل هموم الأمة .. » (ص ٥) ، أي أننا نجد أدبا إسلاميا يبدأ منذ لحظات الدعوة الأولىٰ ويمتد لكي يغطي رحلة الأربعة عشر قرنا من عمر الإسلام ويوغل لكي يجتاز بوابة القرن الجديد وهو أكثر قدرة علىٰ العطاء .

وهكذا يجيء كتاب الساريسي محاولة لمدّ المساحة ، وتوسيع الآفاق بوضع اليد علىٰ منجم زاخر بالعطاء في عصر فحسب من عصور الإسلام وهو عصر الحروب الصليبية .

(٢) ومنذ البدء يؤشر المؤلف علىٰ الملامح الأساسية للمنهج الذي اعتمده ، والنتائج التي توصّل إليها .إنه – مثلاً – يرفض التقسيم السياسي التقليدي الذي اعتاد الدارسون الأخذ به في دراسة أدب هذا العصر ، بل أدب عصور أخرىٰ سابقة ولاحقة ، ويستبدله بمحاولة ملاحظة البعد الاجتماعي في الأدب وتجاوبه مع الحياة .. وهو يدفع التهمة التي كثيرا ما رمي بها هذا الأدب من أنه عني بالصنعة اللفظية والبديعية عناية ظن معها أنها ذهبت بالمعنىٰ وبالمستوىٰ الفني معاً ويجد ، علىٰ العكس من ذلك ، مجموعة من عناصر الالتزام

والإجادة في الفن ، ومن الصدق والواقعية في الفكر ما يستحق القراءة الجادة للكشف عن معالم هذا الفكر الملتزم بهموم الأمة .

وهو يؤكد المرة تلو المرة ، عبر بحثه ، تلك العلاقة الحميمة بين أدب البيئة هذا وبين الفكر الإسلامي ، ثم هو فضلاً عن هذا وذاك ، يضع يده علىٰ واحدة من الميزات الأساسية (لشاعر) هذه المرحلة وهي أنه لم يكن شاعراً تسجيلياً فقط ، بل إنه اضطلع بدور الرائد الذي يملك حساً استكشافياً منحه القدرة لاستطلاع آفاق المستقبل والإرهاص باحتمالاته القادمة .

وقبل أن يدلف المؤلف إلىٰ الباب الأول من بحثه يضع مقدمة أخرىٰ (في تاريخ الحروب الصليبية) يعرّف بها ، ويتحدث عن بواعثها ، ثم هو يتبع في تقسيمها إلىٰ مراحل صيغة جديدة ، كان قد سبقه إليها الباحث الإسلامي الأستاذ أنور الجندي في كتابه (نحو منهج إسلامي متكامل) وهي صيغة ترفض التقسيم التقليدي المتعارف عليه والذي يقوم علىٰ متابعة الحركة من خلال الحملات الصليبية التي كانت أوربا تقذف بها عالم الإسلام بين الحين والحين ، حتىٰ بلغت الثمانية عددا ، وتأخذ - بدلاً من ذلك - بفكرة التقسيم إلىٰ ثلاث مراحل أساسية والتي تنبثق من طبيعة الفعل الإسلامي نفسه إزاء التحدي الصليبي « وتساير الناحية النفسية التي كان عليها المسلمون في معالجة هذا الخطر الداهم » كما يقول المؤلف (ص ١٥) .

فالمرحلة الأولىٰ هي مرحلة (ظفر الأفرنج أو مرحلة الغزو والاحتلال الصليبي) والتي استغرقت نحوا من خمسين عاما (٤٩٢ - ٥٣٩ هـ ، ١٠٩٨ - ١١٤٤ م) ، والمرحلة الثانية هي (مرحلة الجهاد والمقاومة والتحرير) وقد دامت أكثر من أربعين عاما (الثبات والتطهير) والتي استمرت حتىٰ نهاية الغزو الصليبي عام (٦٩٢ هـ ، ١٢٩٤ م) .

ولا يستطيع المرء أن يسلّم بسهولة بهذا التقسيم ، لأن مرحلة الجهاد والمقاومة والتحرير لم تبدأ عام ٥٣٩ هـ وإنما بدأت مع فجر الغزو الصليبي حيث أخذ ولاة السلاجقة في الموصل (٤٨٩ - ٥٢١ هـ) علىٰ عاتقهم ، وبخاصة كربوقا وجكرمش والبرسقي ، كبر مهمة التحرير وقيادة حركة الجهاد وقد تحولت هذه القيادة حيناً من الدهر (٥١٣ - ٥١٨ هـ) إلىٰ أسرة تركية مسلمة في ديار بكر ، شمالي الجزيرة الفراتية ، تدعىٰ الاراتقة ، تلك التي برز منها قادة لعبوا دورا حاسماً في حركة المقاومة والتحرير وبخاصة ايلغازي بن ارتق وبلك بن بهرام بن ارتق . وشهدت معارك انطاكية (٤٩١ هـ ، ١٠٩٨ م) وحرّان (٤٩٧ هـ ، ١١٠٣ م) وفلسطين (٥٠٦ هـ ، ١١١٣ م)

وساحة الدم (٥١٣ هـ ، ١١١٩ م) وسروج (٥١٦ هـ – ١١٢٢ م) وقلعة كركر (٥١٧ هـ ، ١١٢٣ م) ومنبج (٥١٨ هـ ، ١١٢٤ م) وحلب (٥١٨ هـ ، ١١٢٤ م) .. الىٰ آخره .. لقاءات حاسمة كانت بمثابة نقاط الانطلاق لحركة المقاومة والجهاد التي تولاها من بعد آل زنكي (عماد الدين وابنه نور الدين محمود) ثم الأيوبيون فالمماليك .

(٣) ومهما يكن من أمر فإن المؤلف يجعل الباب الأول بفصوله الثلاثة ميدانا للحديث عن دور الأدب عبر هذه المراحل ، وهو يلجأ في كل مرحلة إلىٰ تحليل عدد من النصوص الشعرية والنثرية من الناحيتين التاريخية والفنية علىٰ اعتبار أن التعامل مع النصّ هو « أسهل السبل وأصوبها في دراسة الحياة الأدبية لعصر من العصور » (ص ٢٣) .

والرجل لا يكاد يترك نصا من النصوص قبل أن يقلبّه علىٰ وجوهه كافة من أجل تبيّن قيمته التاريخية والفنية علىٰ السواء .

وعبر فصول الكتاب الثلاثة يلتقي المرء بحشد طيب من النصوص الشعرية والنثرية يعدّ اكتشافها ووضع اليد عليها ، بحدّ ذاته ، كسباً لتراث الأدب الإسلامي ، ثم يجيء تحليلها ونقدها لكي يضيفا كسباً آخر للمعطيات النقدية لهذا الأدب .

فها نحن نلتقي بأسماء هؤلاء الشعراء والكتاب الذين غطوا عصر الحروب الصليبية بنتاجهم ، وجابهوا العدوان وحكوا عنه بالكلمة المؤثرة الفاعلة : الأبيوري ، ابن القيسراني ، العماد الأصفهاني ، ابن هبة الله الدمشقي ، ابن الجوزي ، عز الدين بن الأثير ، النابلسي ، ابن معمر ، ضياء الدين بن الأثير ، القاضي الفاضل ، محيى الدين القرشي ، ابن مطروح ، جمال الدين الكناني ، ابن المجاور ، الشهاب محمود ، البهاء زهير ، سبط بن الجوزي ، العز بن عبد السلام ...

لقد كان هؤلاء جميعا ، وغيرهم كثيرون ، إذا استخدمنا عبارات المؤلف « هم ضمير الأمة الحي في حالتي الشدة والرخاء .

لذلك فإنك تجدهم يألمون أشد الألم حينما يبصرون بما بين أخوة الدين من خلاف فيستصرخونهم لاستشعار حمل رسالة الدعوة إلىٰ الله لقتال الاعداء الطامعين ، وتجدهم كذلك محرضين علىٰ تحرير ما لم يحرّر بعد من بلاد الله ، وتجدهم ، وقد كادت نفوسهم تزهق ، حينما عاد الأعداء إلىٰ بيت الله في القدس الشريف ، أما حينما أخرج الطغاة تماما من البلاد فإن أصوات هؤلاء الشعراء تعلو وتعلو حتىٰ نكاد نسمعها نحن الآن من وراء القرون والآماد » (ص ١١٢) .

يعود المؤلف في الباب الثاني لكي يقف وقفة طويلة متأنية عند (المقومات الفنية لأدب عصر الحروب الصليبيـــــة) (ص ١٢٩ – ١٤٨) في محاولة للردّ علىٰ واحدة من الشبهات التي كادت لكثرة الترداد أن تصبح بديهة من البديهات تلك هي أن الأدب في العصور العباسية المتأخرة ، ومنها العصر الذى ندرسه نُعت « بأنه تخلىٰ عن الإبداع والتجديد في المعاني وغاص في بهارج كثيرة من المحسنات اللفظية والصنعة البديعية حتىٰ أصبح حريا أن يطلق عليه أدب عصر الانحطاط أو أدب الانحطاط » (ص ١٢٩) .

وهذه المقولة تذكرنا ، على مستوي التاريخ الحضاري ، بتلك التى تداولتها الألسن من أن عالم الإسلام دخل بعد الغزو المغولي فيما يمكن تسميته بنكسة حضارية أو فيما سمي فعلاً بعصر الظلمة ، دونما التفات ، حتي ولو كان عابراً ، إلىٰ مساحات واسعة من جغرافية الإسلام ، كمصر والمغرب وحتىٰ الشام نفسها التي لحقها الغزو المغولي ، كادت في تلك المرحلة بالذات أن تبلغ مرتقاً حضارياً صعباً حيث تألّقت علىٰ كافة المستويات بدءً من نظم الإدارة والسياسة وانتهاء بالمعطيات التأليفية المتميزة تلك التي قدمها الفقهاء والمؤرخون والكتاب الموسوعيون الذين لمعت أسماؤهم في هذه المرحلة : ابن خلدون ، والعمري ، والنويري ، والسخاوي ، والقلقشندي ، والسبكي ، والسيوطي ، والمقريزي ، وابن تغري بردي ، وابن تيمية ، وابن القيم ، وأبو الفداء ، والجزري .. وعشرات بل مئات غيرهم .

مهما يكن من أمر فإن المؤلف لا ينكر أن يكون أدب المرحلة قد نما فعلاً ، في بعض مساحاته ، نحو التكلف البديعي والتأكيد علىٰ الجماليات الزخرفية ، لكن هذا يجب ألاّ يحجب الجانب الآخر من المعطيات المتميزة بصدق التجربة ، وحرارة التعبير ، وجدية المواضيع التي تتعامل معها الكلمة الشاعرة أو المنثورة .

إن شعراء هذا العصر قد حافظوا في الأعم الأغلب علىٰ مناهج الشعر العربي ونظام القصيدة التقليدية ، كما حافظوا علىٰ لغة الشعر « لتظل سليمة نقية مما شاب حياة الناس من شعراء العامية .. ومن الدخيـل مـن اللغـات الكـثيرة .. » (ص ١٣٢) .

(٤) وعموما ، ومن أجل اتخاذ موقف علمي يلجأ المؤلف إلىٰ تقسيم شعر القوم إلىٰ قسمين « الأول يتصل بالنوازع النفسية الفردية الخاصة من غزل ومطارحات أخوية وافاكية أدبية وتمرينات شعرية علىٰ الأوزان المختلفة وعلىٰ الألغاز والألعاب اللغوية .

والثاني ما يمكن أن نسميه شعر البيئة ونعني بها البيئة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أحاطت بالمسلمين في مصر

وبلاد الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين ، عصر الحروب الصليبية وغزو التتار » (ص ١٣٣) .

ويمضي الرجل إلى القول بأن « الصنعة التي أغرم بها شعراء هذا العصر واشتط بعضهم في نشدانها لم تشمل ، فيما يبدو للباحث ، إلاَّ إشعار القسم الأول من هذين القسمين .

أما القسم الثاني فلقد كان الشاعر فيه ، مضطراً أو مختاراً ، يعيش تجاربه اليومية فيشترك فيما يشترك فيه أهله ، من الحزن والأسى على ما حلّ بمقدساتهم من الإهانة أو الاحتلال ومن الحض على الجهاد ودفع المعتدين ، ومن إظهار معالم أفراح النفس حين تجتمع الجهود المؤمنة الصادقة بين القادة والعامة فيهيء لهم الله النصر على أعداء الله والأمة والتراث .

ومن يعايش آلام الأمة ويشهد تحقق آمالها ، أو يرسمها ويدعو للوصول إليها ، لا يضيع وقته في مظاهر صنعة هي أقرب إلى التكلف والتمحّك » (ص ١٣٣ - ١٣٤) .

ثم هو يخلص إلى النتيجة التالية : « إن هذين القسمين يمكن أن نجد فيهما تطبيقاً لما اصطلح على تسميته في عصرنا باتجاه الفن للفن واتجاه الفن للواقع والحياة .

وهذا التباين قد يلمسه الباحث ليس على مستوى شعراء العصر فحسب ، ولكن على مستوى الشاعر وحده أيضاً ... وهذا أمرٌ لا يستطاع ضرب الأمثلة عليه لأنها ستشمل حينئذ على الدواوين وأجزائها » (ص ١٣٤) .

وما يقال عن الشعر يمكن أن يقال عن النثر الفني .

(انظر ص ١٤٠ - ١٤٨) .

(٥) أما في الباب الثالث والأخير فإن المؤلف ، بعد إذ أشبع المقومات الفنية لأدب العصر بحثاً وتمحيصا ، يتحول للحديث عن مقوماته الموضوعية .

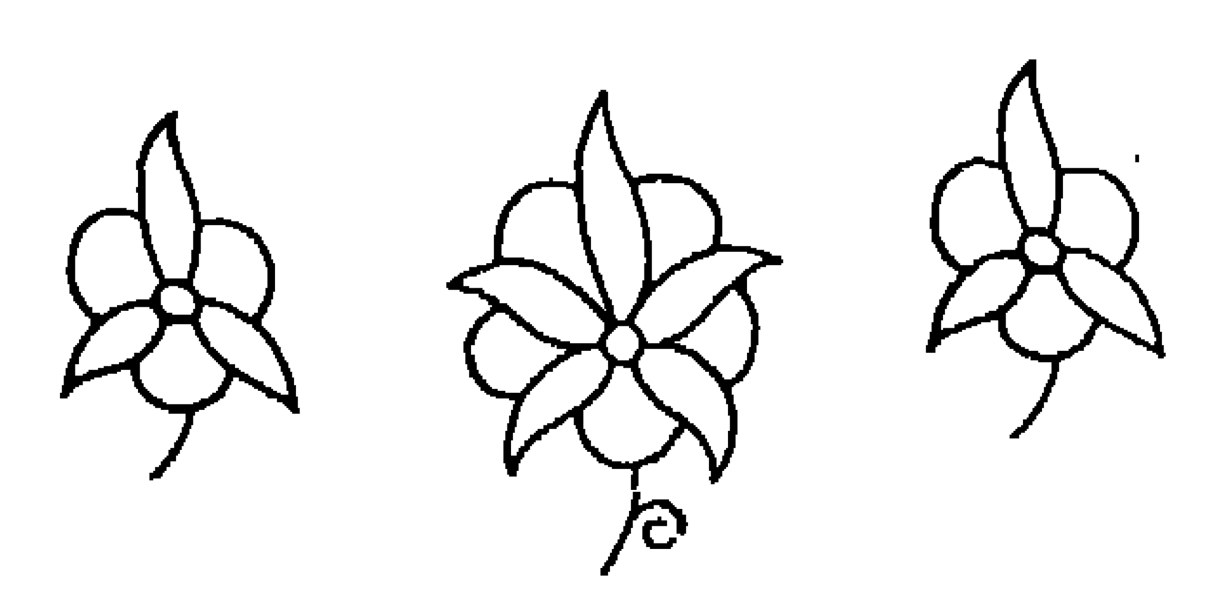
وأهم ما في هذا الباب بسطه للموضوعات الجديدة التي تعامل معها أدب هذا العصر شعراً ونثراً : كالحرب والجهاد ، والتاريخ والجغرافيا ، والمجتمع والسياسة ، والقصّة والرحلات والتراث .. وهي موضوعات يمكن أن نرى فيها كما يقول المؤلف « آفاقاً أوسع - من حدود الأدب الغنائي الخالص - وأبعادا أعمق من النطاق الفردي .

إنها تحمل هموم الأمة وآمالها ، وتترجم واقع الأمة بكل ما فيه من أنباض الحس والوجدان ، كما أنها توحي بالصورة المرجو أن يكون عليه مستقبلها .

إنها يمكن أن نطلق عليها ، باختصار ، أدب البيئة ، وذلك يشمل البيئة الاجتماعية والزمانية والمكانية والثقافية » (ص ١٦٤) .

ويتساءل المؤلف في نهاية المطاف : هل إن موضوعات أدب العصر هذا تجعله أدبا ملتزما بالمنظور الإسلامي الذي يستهدف التعبير عن الكون والحياة والإنسان من خلال التصور الإسلامي ؟

ومن أجل الإجابة على ذلك يذكّر القارىء بالنصوص التي سبق وأن تعامل معها المؤلف عبر الكتاب كله ، ثم هو لا يكتفي بذلك ، بل يُخضع للنقد عدداً آخر من النصوص من أجل تأكيد مصداقية هذا الالتزام .



بسم الله الرحمن الرحيم

المؤتمر الثانى للتوجيه الإسلامى للخدمة الاجتماعية
بالقاهرة فى الفترة من ٧ــ ١٠ أغسطس ١٩٩٣م

دعوة لتقديم البحوث

يسر المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يدعو المشتغلين بتعليم وممارسة الخدمة الاجتماعية والعلوم المرتبطة بها بالتعاون مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية في الوطن العربي للمشاركة ببحوثهم في المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية (وهو مؤتمر علمي محكم) وموضوعه :

[[ميادين ومجالات الخدمة الاجتماعية بنظرة إسلامية]]

ويتضمن المحاور الآتية :

١ ــ التنمية الاجتماعية وتنمية المجتمع المحلي .

٢ــ الرعاية الاجتماعية في مختلف مراحل العمر (الأسرة ، الطفولة ، الشباب ، المسنون) .

٣ــ الخدمة الاجتماعية في المجالات التالية (الخدمة الاجتماعية الطبية ، المدرسية ، العمالية ، الشرطة والقوات المسلحة)

٤ ــ الخدمة الاجتماعية مع الفئات الخاصة في مجال الانحراف (المعاقين ، الموهوبين، الأحداث ، المسجونين) .

٥ ــ الخدمة الاجتماعية في مجال الإغاثة والدعوة .

كما تقبل أيضا البحوث التي تتناول القضايا العامة للترجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية **ترسل البحوث مكتوبة على الآلة الكاتبة قبل ١٩٩٣/٥/١م . على أحد العناوين التالية:**

١ ــ مكتب معهد الفكر الإسلامي بالقاهرة : ٢٦(ب) شارع الجزيرة الوسطى بالزمالك تليفون وفاكس ٣٤٠٩٥٢٠ .

٢ ــ مكتب الرياض : ص.ب ٢٥٧٥٩ الرياض ١١٤٧١ المملكة العربية السعودية .

وسيتم عرض البحوث على لجان التحكيم العلمي وإبلاغ قرارات التحكيم للباحثين بإذن الله تعالى في ١٩٩٣/٦/١م

والله ولي التوفيق .



نحو فكر إسلامي للمرأة (*)

د. جمال الدين عطية

١ - المرأة الإنسان
٢ - المرأة فى الأسرة
٣ - المرأة فى المجتمع

١ - المرأة الإنسان

١١ - طبيعة المرأة

١١١ - طبيعتها الجسمية

١١١١ - الفسيولوجى

١١١٢ - التشريح

١١١٣ - مراحل النمو

١١١٣١ - البلوغ

١١١٣٢ - المراهقة

١١١٣٣ - سن اليأس

١١١٤ - الوفيات

١١١٥ - الأعمار

١١١٦ - أمراض النساء

١١١٦١ - الطمث

١١١٦٢ - النفاس

١١١٦٣ - الأمراض التناسلية

١١١٦٤ - أمراض الثدى

١١١٦٥ - أمراض الرحم

١١٢ - طبيعتها النفسية

١١٢١ - علم نفس المرأة

١١٢٢ - مراحل النمو

١١٢٣ - الأمراض النفسية والعقلية

١١٢٣١ - الإدمان

١١٣ - المؤثرات على طبيعة المرأة

١١٤ - الخنوثة ، وتحولات الجنس

١٢ - مجالات المساواة والعدالة بين الرجل والمرأة

١٢١ - مجالات المساواة

١٢١١ - التكليف

١٢٢ – مجالات العدالة
١٢٢١ – الحقوق والواجبات
١٣ – تطبيقات عملية .
١٣١ – العبادات
١٣١١ – إمامة المرأة فى الصلاة
١٣٢ – العلم
١٣٢١ – التعلم والتعليم والتربية
١٣٢٢ – حكمه
١٣٢٣ – وحدة البرامج أو إصلاحها (التعليم النوعى
١٣٢٤ – محو الأمية
١٣٢٥ – التعليم مدى الحياة : تعليم الكبار .
١٣٢٦ – الجامعة المفتوحة ، والتلفاز التعليمى
١٣٣ – الإبداع
١٣٣١ – المرأة والآداب
١٣٣٢ – المرأة والفنون الجميلة
١٣٣٢١ – عمل المرأة كنموذج للرسام والنحات
١٣٣٢٢ – المرأة فى المسرح
١٣٣٢٣ – غناء المرأة
١٣٣٢٤ – رقص المرأة
١٣٣٢٥ – الرقص الفردى
١٣٣٢٦ – الرقص الزوجى
١٣٣٢٧ – الرقص الجماعى (الشعبى)
١٣٣٣ – المرأة والفنون التطبيقية
٢ – المرأة فى الأسرة
٢١ – الأسرة نواة المجتمع
٢١١ – بدائل الزواج
٢١١١ – الشيوعية الجنسية
٢١١١١ – البغاء
٢١١٢ – الانحرافات الجنسية
٢١١٢١ – السحاق
٢١١٢٢ – الاستمناء
٢١١٢٣ – الاغتصاب
٢١٢ – علم نفس الجنس
٢١٣ – أنواع الأسرة
٢١٣١ – الأسرة الموسعة
٢١٣٢ – الأسرة النووية
٢٢ – الزواج
٢٢١ – أنواع الزواج
٢٢٢ – المحارم
٢٢٢١ – التحريم المؤبد
٢٢٢٢ – التحريم المؤقت
٢٢٣ – الخطبة
٢٢٣١ – العلاقات بين الخطيبين
٢٢٣٢ – الهدايا
٢٢٣٣ – فسخ الخطبة
٢٢٤ – عقد الزواج
٢٢٤١ – أركانه
٢٢٤٢ – إعلانه والاحتفال به
٢٢٥ – حقوق الزوجية والتزاماتها
٢٢٥١ – حقوق الزوجة
٢٢٥١١ – الحقوق المالية
٢٢٥١١١ – النفقة
٢٢٥١١٢ – الاستقلال المالى والاحتفاظ به (عدم دمج الثروة)
٢٢٥١٢ – الحقوق الجنسية

٢٢٥١٢١ - مقومات الجماع

٢٢٥١٢٢ - الاكتفاء الجنسى

٢٢٥١٣ الحقوق الاجتماعية

٢٢٥١٣١ الاستقلال الشخصى والاحتفاظ باسمها

٢٢٥١٣٢ - صلة الزوجة بأقاربها

٢٢٥١٣٣ حق الزوجة فى العمل

٢٢٥١٣٤ العلاقات الاجتماعية

٢٢٥١٤ - العلاقات الإنسانية الشخصية بين الزوجين

٢٢٥٢ التزامات الزوجة

٢٢٦ - الصراع والمشاكل فى الأسرة

٢٣ - الحمل والولادة والأمومة

٢٣١ - الحمل

٢٣١١ الحيض

٢٣١٢ تنظيم الحمل

٢٣١٣ موانع الحمل

٢٣١٤ الإجهاض

٢٣١٥ التلقيح الصناعى

٢٣٢ - الولادة

٢٣٢١ النفاس

٢٣٢٢ الرضاعة

٢٣٣ الأمومة

٢٣٣١ التزامات الأم تجاه الأطفال

٢٣٣١١ رعاية الطفل

٢٣٣١٢ تربية الطفل

٢٣٣١٣ حسن معاملة الطفل

٢٣٣١٤ الحاضنات . والمربيات

٢٣٣١٥ دور حضانة الطفل . ومركز رعاية الطفل

٢٣٣٢ حقوق الأم تجاه الأطفال

٢٤ - النسب

٢٤١ - التبنى

٢٥ - القرابة

٢٦ - الميراث

٢٧ - الطلاق

٢٧١ - أسباب الطلاق

٢٧٢ - أنواع الطلاق

٢٧٣ - آثار الطلاق

٢٧٣١ - النفقة ، والمتعة ، والمساعدة الاجتماعية

٢٧٣٢ - حضانة الأطفال ، ومشاكل أطفال المطلقين

٣ - المرأة فى المجتمع

٣١ - القيم والأخلاق الاجتماعية المتعلقة بالمرأة

٣١١ - تعداد القيم والأخلاق

٣١٢ - انتهاكات القيم والأخلاق

٣١٢١ لعبة الجنس فى تصرفات المرأة الاجتماعية

٣١٢٢ - استغلال المرأة كموضوع جنسى

٣١٢٢١ المرأة فى الإعلان .

٣١٢٢٢ المرأة فى التمثيل

٣١٢٢٣ المرأة فى الأدب

٣١٢٢٤ المرأة عارضة أزياء

٣١٢٢٥ المرأة فى مسابقات الجمال

٣٢ العادات والتقاليد المتعلقة بالمرأة

٣٣ – الحياة الاجتماعية المرأة

٣٣١ – الظروف الاجتماعية للمرأة

٣٣٢ – ملابس المرأة وزينتها

٣٣٣ – الاغتراب الاجتماعى للمرأة

٣٣٤ – المرأة والرياضة : الأندية . الحفلات الرياضية

٣٣٥ – المرأة والترويح عن النفس

٣٤ – المرأة والعمل

٣٤١ – مبدأ عمل المرأة

٣٤٢ – نوع العمل المناسب للمرأة

٣٤٢١ – التدريس

٣٤٢٢ – الطب

٣٤٢٣ – التمريض

٣٤٢٤ – الزراعة

٣٤٢٥ – الصناعة

٣٤٢٦ – التجارة : العمل التجارى الحر ، العمل فى المحلات التجارية

٣٤٢٧ – الوظائف : السكرتارية ، الترجمة

٣٤٢٨ – القضاء

٣٤٢٩ – الشرطة

٣٤٣ – التمييز بسبب الجنس فى مجال العمل

٣٤٣١ – نوع العمل

٣٤٣٢ – العمل الشاق

٣٤٣٣ – العمل لبعض الوقت

٣٤٣٤ الأجر

٣٤٣٥ الأجازات

٣٤٣٦ الترقيات والعلاوات

٣٤٣٧ الاستغلال الجنسى

٣٤٤ أمن المرأة العاملة وراحتها

٣٤٤١ التأمينات الاجتماعية

٣٤٤٢ رياض الأطفال . الأجهزة المنزلية . الخدم

٣٥ المرأة فى القانون

٣٥١ - وضع المرأة فى الدستور

٣٥٢ - التمييز بسبب الجنس فى غير مجال العمل

٣٥٢١ الجريمة

٣٥٢٢ - العقوبة

٣٥٣ - تعديل القانون لصالح المرأة أو ضدها

٣٦ – المرأة والسياسة

٣٦١ – أثر السياسة فى حصول المرأة على حقوقها

٣٦٢ – اشتغال المرأة بالسياسة

٣٦٢١ - اهتمام المرأة بالسياسة

٣٦٢٢ - حق المرأة فى الانتخاب

٣٦٢٣ – عضوية المرأة المجالس

٣٦٢٤ – تولى المرأة الوزارة

٣٦٢٥ – تولى المرأة الرئاسة (الإمارة العامة)

٣٦٣ – الحركات النسائية

٣٦٣١ - الحركات النسائية السياسية

٣٦٣١١ - الحركات النسائية المطالبة بحقوق المرأة

٣٦٣٢ الحركات النسائية الاجتماعية والخيرية

٣٦٣٢١ الحركات النسائية لجماعة المرأة : العناية بالفتيات . معارضة الاغتصاب

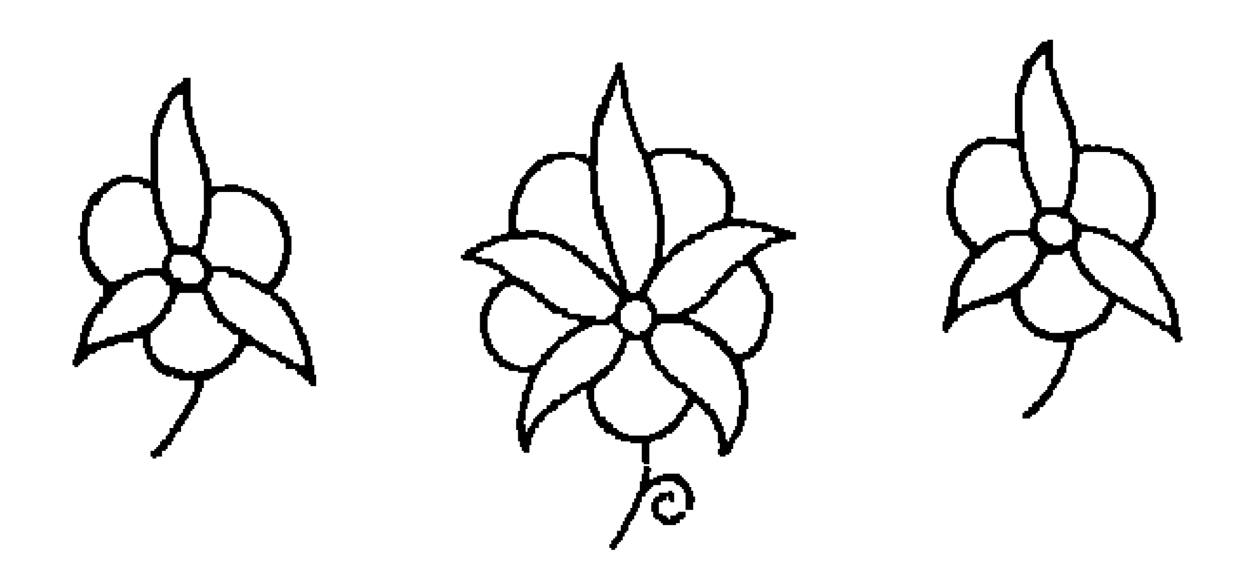
٣٦٣٣ الحركات النسائية الدينية

٣٦٣٣١ الحركات النسائية اليهودية

٣٦٣٣٢- الحركات النسائية المسيحية
٣٦٣٣٣ - الحركات النسائية الإسلامية
٣٦٤ - الحركات ضد المرأة

٣٧ - المرأة والقتال

٣٧١ - تجنيد المرأة
٣٧١١ - المرأة والحركات التحريرية والثورية
٣٧٢ - المرأة والتمريض فى الحرب (والأعمال المدنية الأخرى)





البنوك الإسلامية



قائمة ببليوجرافية (*)

فى علم النفس الإسلامى

إعداد : أ. لؤى عبد السلام (**)
مراجعة : أ. صابر الكيلانى (-)

م	رقم التصنيف ، الموضوع	بيانات المراجع
١	١٥٠ - / علم نفس عام	حسن الشرقاوى ، **نحو علم نفس إسلامى** . الإسكندرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١م .
٢	١٥٠ - / علم نفس عام	حسن الشرقاوى ، **نحو علم نفس إسلامى** ، الوعى العربى ، يناير ١٩٧٧م ، ص ٤١ .
٣	١٥٠ - / علم نفس عام	إبراهيم سرسيق ، **النفس الإنسانية فى القرآن الكريم** ، الرياض ، تهامة ، ١٩٨١م .
٤	١٥٠ - / علم نفس عام	على زيور ، **التجربة الثالثة للذات العربية مع الذات العالمية للفلسفة** : دار الأندلس للنشر ، ١٩٨٤ .
٥	١٥٠ - / علم نفس عام	أنور الجندى **تحفظات على مفاهيم النفس والأخلاق والاجتماع** ، ملتقى الفكر الإسلامى العشرين ، ١٩٨٦م ، الجزائر .

٦ – ١٥٠/ علم نفس عام — محمد كمال جعفر ، **الريادة الإسلامية فى علم النفس** ، التصوف الإسلامى ، ع ٣٠ ، سنة ١٩٨١م ، ص ٦٠ .

٧ – ١٥٠/ علم نفس عام — عز الدين توفيق – **مشروعية التأصيل لعلم النفس الإسلامى** ،الفرقان ، ١٥٤ ، ١٩٨٨م .

٨ – ١٥٠/ علم نفس عام — مصطفى تركى ، **القرآن وعلم النفس** ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، الكويت ، ع ٧ ، ١٩٨٢م ص ٢١٦ .

٩ – ١٥٠/ علم نفس عام — عبد الحميد الهاشمى ، **حسن بن يقظان** ، واقع الفكر الإسلامي ، مجلة كلية التربية ، ع ١ ، ١٩٧٥م .

١٠ – ١٥٠/ علم نفس عام — توفيق محمد سبع ، **نفوس ودروس فى إطار النصوص القرآنى** ، سلسلة البحوث الإسلامية ، ١٩٧١م كتاب رقم ٣٤ .

١١ – ١٥٠/ علم نفس عام — عبد الرحمن عيسوى ، **سيكولوجية الحياة الروحية فى المسيحية والإسلام** ، منشأة العارف ، ١٩٧٢م .

١٢ – ١٥٠/ علم نفس عام — إحسان كاراجاس ، **الطب النفسى ونظريته فى الإسلام** ، المؤتمر الرابع للطب الإسلامى ، ١٩٨٦م ، كراتش .

١٣ – ١٥٠/ علم نفس عام — راشد القاسمى ، **القرآن وعلم النفس** ، الهداية ، ع ١٨ ، ١٩٨١م ، ص ٥٢ .

١٤ – ١٥٠/ علم نفس عام — محمد رفقى عيسى ، **نحو أسلمية علم النفس** ، المسلم المعاصر ، ع ٤٦ ، ١٩٨٥م ص ٣١ .

١٥ – ١٥٠/ علم نفس عام — محمد جمعة العدوى ، **نحو علم نفس إسلامى** ، لواء الإسلام ، أكتوبر ١٩٧٧م ، ص ٢٢ .

١٦ – ١٥٠/ علم نفس عام	عبد الرحمن عيسوى **سيكولوجية الحياة الروحية فى المسيحة والإسلام**، منشأة المعارف، ١٩٧٢م، ٣٧٥ ص.
١٧ – ١٥٠/ علم نفس عام	الزبير بشير طه، **أصول المفاهيم النفسية فى التراث الإسلامى**، قضايا المنهجية فى العلوم السلوكية، ١٩٨٧، الخرطوم.
١٨ – ١٥٠/ علم نفس عام	الزبير بشير طه، **أصول السيكولوجيا فى الفكر الثقافى فى الإسلام**، ملتقى الفكر الإسلامى رقم ٢٠، ١٩٨٦م.
١٩ – ١٥٠/ علم نفس عام	عزت عبد العظيم الطويل، **فى النفس والقرآن الكريم**، القاهرة، المكتب الجامعى للحديث، ١٩٨٢م.
٢٠ – ١٥٠/ علم نفس عام	عزت الطويل، **دراسات نفسية وتأملات قرآنية**، الإسكندرية، دار المطبوعات، ١٩٨٥م.
٢١ – ١٥٠/ علم نفس عام	صادق محمد صادق، **غض البصر ومسالك الرعية بين العلم الحديث والقرآن والسنة**، الإعجاز الطبى للقرآن، ١٩٨٥م.
٢٢ – ١٥٠/ علم نفس عام	محيى الدين عطية، **بحوث المؤتمرات الإسلامية، دليل بيلوجرافى**، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م.
٢٣ – ١٥٠/ علم نفس عام	سليمان عبد الشهيد، **دراسة سيكولوجية القيم الإسلامية**، عدد ١٩، سنة ١٩٧٩م، ص ٨٦.
٢٤ – ١٥٠/ علم نفس عام	أحمد شلبى: **الحياة الاجتماعية فى التفكير الإسلامى**، مكتبة النهضة، ١٩٨١م.

٢٥	– ١٥٠,١/ نظريات علم النفس	كمال إبراهيم مرسى ، **فلسفة وأخلاقيات المجتمعات الإسلامية** ، المؤتمر العالمى الثالث للفكر الإسلامى ، ١٩٨٤م .
٢٦	– ١٥٠,١/ نظريات علم النفس	محمد عبد الله دراز ، **دستور الأخلاق فى القرآن** ، دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٩٨٢ .
٢٧	– ١٥٠,١/ نظريات علم النفس	السيد محمد القاق ، **القيمة النزوعية فى المنظور الإسلامى** ، منار الإسلام ، ع ٢٤ ، ١٩٨٤م .
٢٨	– ١٥٠,١/ نظريات علم النفس	أحمد محمد جمال ، **نظرية القيمة فى علم النفس** ، المجلة العربية ، ١٩٧٧م .
٢٩	– ١٥٠,١/ نظريات علم النفس	زكى محمد إسماعيل ، **علم النفس بين علميته وإسلاميته** ، المجلة العربية ، س٢ ، ع و ، ١٩٧٨م .
٣٠	– ١٥٠,١/ نظريات علم النفس	**علم النفس عند ابن سينا** مجلة الكتاب ، س ٧ ، ١٩٥٢م .
٣١	– ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية	عبد الحليم حفنى ، أسلوب القرآن فى صراع النفس ، الهداية ، ع ٨ ، ١٩٨٥م .
٣٢	– ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية	عدنان الشريف ، **بين القرآن الكريم وعلم النفس** ، الفكر الإسلامى ع ١٢ ، ١٩٨٥م .
٣٣	– ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية	نبيل توفيق السمالوطى ، **الإسلام وقضايا علم النفس الحديث** ، القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٤م .

٣٤ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　**نحو علم نفس إسلامى جديد** ، المؤتمر الخامس للتربية ١٩٨٧م ، القاهرة .

٣٥ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　البخارى حمامة ، **الإسلام والدراسات النفسية الحديثة** ، ملتقى الفكر الإسلامى الـ ٢٠ ، ١٩٦٨م ، الجزائر .

٣٦ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　حمدى الحسينى ، **الغزالى وعلم النفس** ، مجلة الرسالة ، أكتوبر ، ١٩٥٠م .

٣٧ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　حسن محمود جاد الكريم ، **محاولة لإعادة بناء الذات المسلمة** ، القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٨٤م .

٣٨ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　حسن محمد الشرقاوى ، **الصفح الجميل** ، الوعى الإسلامى ، أغسطس ١٩٧٧م .

٣٩ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　محمد قطب ، **دراسات فى النفس الإنسانية** ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٦٧م .

٤٠ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　أحمد محمد حسن العوضى ، **أصول المفاهيم النفسية فى الذات الإسلامى** ، اللقاء العالمى الرابع للفكرالإسلامى، الخرطوم ، ١٩٨٧م .

٤١ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　محمد محمود محمد ، **علم النفس المعاصر فى ضوء الإسلام** ، جدة ، دار الشروق ، ١٩٨٥م .

٤٢ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　عمر محمد ماهر محمود ، **ملامح علم النفس الإسلامى** ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٣م .

٤٣ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية　محمد عثمان نجاتى ، **القرآن وعلم النفس** ، بيروت، دار الشروق ، ١٩٨٢م .

٤٤ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية عبد الرحمن تليلي ، **علم النفس فى مقولات اثنين من المعتزلة** ، المنتقى ، مج ٩٣ ، ١٩٨٦م ، ص ١٤٢ - ١٤٤ .

٤٥ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية مالك بدرى ، **الأسس النفسية للحركات الإسلامية** ، المسلم المعاصر ، س ١٤ ، ع ٥٤ ، ١٩٨٩م .

٤٦ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية محمد عبد الظاهر الطيب ، **الآراء النفسية عند مسكوية** ، المسلم المعاصر ، س ٨ ، ع ٣٢ ، ١٩٨٢م .

٤٧ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية الصوفى كونسطانين ، **مسألة النفس وموضعها عند ابن سينا** ، البحث العلمى ، الرباط ، ع ١١ ، ١٩٨٢م .

٤٨ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية محمد أبو القاسم ، **علاقة علم النفس بالأخلاق فى الفكر الإسلامى** ، المسلم المعاصر ، س ١٥ ، ع ٣٦ ، ١٩٨٤م .

٤٩ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية فؤاد أبو حطب ، **نحو وجهة إسلامية لعلم النفس** ، ندوة علم النفس للمعهد العالمى للفكر الإسلامى ، القاهرة ١٩٨٩م .

٥٠ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية مالك بدرى ، **علماء النفس المسلمون فى جحر الضب** ، المسلم المعاصر ، س ٤ ، ع ٥ ، ١٩٧٥م .

٥١ - ١٥٠,١٩/ مباحث نفسية مالك بدرى ، **علم النفس الحديث من منظور إسلامى** ، المنهجية فى العلوم السلوكية ، الخرطوم ١٩٨٧م .

٥٢ - ١٥٠,١٩٥/ التحليل النفسى حسن محمد الشرقاوى ، **التحليل النفسى فى القصص القرآنى** ، مجلة الفيصل ، الرياض ، س ٨ ، ع ٩٦ ، ١٩٨٥م .

٥٣ - ١٥٢/ علم النفس التجريبى سعدى أبو هيب ، **المعوق والمجتمع فى الشريعة الإسلامية** ، دمشق ، دار الفكر ، ١٩٨٢م .

٥٤ – ١٥٢/ علم النفس التجريبى		سيد عبد الحميد ، **النفس البشرية** ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٨٢م .
٥٥ – ١٥٢/ علم النفس التجريبى		عبد الستار أبو غدة ، **رعاية المعوقين فى الإسلام** ، المسلم المعاصر ، س ٩ ، ع ٣٤ ، ١٩٨٣م .
٥٦ – ١٥٢/ علم النفس التجريبى		أحمد محمد عامر ، **أصول علم النفس العام فى ضوء الإسلام** ، القاهرة دار الشروق ، ١٩٨٦م .
٥٧ – ١٥٣/ الذكاء العقلى		محمود قاسم ، **فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام** ، القاهرة ، الأنجلو المصرية ، ١٩٨٥م .
٥٨ – ١٥٣/ الذكاء العقلى		مالك بدرى ، **المفاهيم العقلية لأبى الفرج الجوزى وابن ماجه** ، المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية القاهرة ، ١٩٨٧م .
٥٩ – ١٥٣,١٥/ التعلم		سيد أحمد عثمان ، **التعلم عند برهان الإسلام الذرنوجى** ، القاهرة ، الأنجلو المصرية ، ١٩٧٧م .
٦٠ – ١٥٣,٧/ الإدراك		محمد عثمان نجاتى ، **الإدراك الحسى عند ابن سينا** ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٤٨م .
٦١ – ١٥٣,٧/ الإدراك		أحمد عبد الرحمن العاقب ، **النظرية القرآنية لتفهم العقل البشرى** ، المؤتمر الطبى الإسلامى الأول ، القاهرة ، ١٩٨٥م .
٦٢ – ١٥٥,٢/ علم النفس الفردى		محمد قطب ، **أثر الإيمان فى التوافق النفسى للفرد** مج ٢ ، ندوة علم النفس والإسلام ، الرياض ١٩٧٨م .
٦٣ – ١٥٥,٢٣/ الشخصية		جعفر شيخ إدريس ، **التصور الإسلامى للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية** ، المسلم المعاصر ، ش ٣ ، ع ١٢ ، ١٩٧٧م .
٦٤ – ١٥٥,٢٣/ الشخصية		عبد الغنى عبود ، **الإنسان فى الإسلام** ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٨م .
٦٥ – ١٥٥,٢٣/ الشخصية		كارم السيد غنيم ، **الشخصية الإنسانية فى ضوء القرآن الكريم** ، الوعى الإسلامى ، س ٢٣ ، ع ٢٦٦ ، ١٩٨٦م .

٦٧ – ١٥٣,٢٣/ الشخصية	طه محمد كسبه ، **مدخل إلى الشخصية الإسلامية** ، الأزهر ، س ٥٠ ، ٢٤ ، ١٩٧٨م .
٦٧ – ١٥٥,٢٣/ الشخصية	أبو الحسن الندوى ، **الشخصية الإسلامية وجوب المحافظة عليها** ، البعث الاسلامى ، الهند مج ٢٩ ، ع ٩ ، ١٩٨٥م .
٦٨ – ١٥٥,٢٣/ الشخصية	عبد المنعم النمر ، **شخصية المسلم كما يصفها الإسلام** ، القاهرة ، مؤسسة مختار ، ١٩٨٧م .
٦٩ – ١٥٥,٢٣/ الشخصية	عز الدين إسماعيل ، **نصوص قرآنية فى النفس الإنسانية** ، القاهرة ، مكتبة غريب ، ١٩٨٩ .
٧٠ – ١٥٥,٣/ الجنس	أحمد عمر هاشم ، **العلاقة الجنسية فى ضوء السنة** ، المؤتمر الطبى الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٨٧م .
٧١ – ١٥٥,٣/ الجنس	محمد علم الدين ، **التربية الجنسية بين الواقع وعلم النفس والدين** ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة .
٧٢ – ١٥٥,٣/ الجنس	أحمد شوق ، **الإسلام والحياة الجنسية** ، القاهرة ، عالم الكتب ١٩٨٦م .
٧٣ – ١٥٥,٣/ الجنس	محمد عبد العليم العدوى ، **من آداب الإسلام فى العلاقة الجنسية السوية** ، المؤتمر الطبىّ الإسلامى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة ، القاهرة ، ١٩٨٧م .
٧٤ – ١٥٥,٣/ الجنس	عبد الله شحاتة ، **العلاقات الجنسية السوية فى آداب النكاح** ، المؤتمر الطبى الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٨٧م .
٧٥ – ١٥٥,٣/ الجنس	الحسين مصطفى الريس ، **منهج الإسلام فى حماية الأعراض وتطهيرها** ، الهداية ، البحرين ، س ٥ – ٤٨ .

٧٦ – ١٥٥,٣/ الجنس — عبد الوهاب عبد الكريم داود ، **تفسير الجنس ملاحظات وتعليق** ، المؤتمر الطبى الإسلامى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

٧٧ – ١٥٥,٣/ الجنس — السيد الجميلى ، **الحب وإخلاقيات الجنس فى الإسلام** ، دار المسلم ، ١٩٨٤م ، القاهرة ، ٩٤ ص .

٧٨ – ١٥٥,٣٠/ الجنس — عبد الله عبد الرحمن الجسام ، **العلاقة الجنسية الغير سوية وأمراضنا** ، المؤتمر الطبى الإسلامى ، القاهرة ١٩٨٧ .

٧٩ – ١٥٥,٣٤/ الجنس — أنور آدم ، **موقف الإسلام من الأمراض التى تنقل عن طريق الجنس** ، المؤتمر العالمى الثالث ، للطب الإسلامى ، استانبول ، ١٩٨٥م .

٨٠ – ١٥٥,٤١/ السلوك — حسن أيوب ، **السلوك الاحتمالى فى الإسلام** ، القاهرة ، دار البحوث العلمية ، ١٩٧٩م .

٨١ – ١٥٥,٤١/ السلوك — أمل العلمى ، **الفولية والسما بين الطب والإسلام** ، المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى ، استانبول ، ١٩٨٥م .

٨٢ – ١٥٥,٤١/ السلوك — فؤاد أبو حطب ، **التطرف والاعتدال فى سلوك الإنسان ، دراسة نفسية** ، المؤتمر الطبى الإسلامى ، ١٩٨٥م ، القاهرة .

٨٣ – ١٥٥,٤١/ السلوك — سعيد الأعظمى ، **المسلمون وقضية السلوك** ، البعث الإسلامى ، الهند مج ٢٩ ، ع ٧ ، ١٩٨٥م .

٨٤ – ١٥٥,٤١/ السلوك — محمد محروس الشناوى ، **النموذج تهذيب الأخلاق عند الغزالى** ، رسالة الخليج ، س ٧ ، ع ٢٢ ، ١٩٨٧م .

٨٥ – ١٥٥,٤١/ السلوك — توفيق يوسفى الواعى ، **سلوك المسلم** ، الكويت ، دار التراث ١٩٨٤ .

٨٦ - ١٥٥,٤١/ السلوك — حسن عبد الرحيم الطيب ، **أهمية الظواهر فوق الحاسية فى بلورة المنهج السلوكى الإسلامى** ، اللقاء الرابع للمعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الخرطوم ، ١٩٨٧ .

٨٧ - ١٥٥,٤١/ السلوك — محمد عثمان نجاتى ، **واقع السلوك فى الحديث النبوى** ، المؤتمر العالمى الرابع للبعث الإسلامى ، لكراتش ١٩٨٦م .

٨٨ - ١٥٥,٤١٨/ سلوك الفرد — جودت سعيد ، **حتى يغيروا ما بأنفسهم** ، ط ٢ دمشق ١٩٧٥م .

٨٩ - ١٥٥,٤٢٢/ الطفولة — عباس محجوب ، **توجيهات الإسلام للطفولة** ، منار الإسلام ، س ١٥ ، ع ٤ ، ١٩٨٥م .

٩٠ - ١٥٥,٤٢٢/ الطفولة — محمود قمبيز ، **ذاتية الطفل والنظرية التربوية فى الإسلام** ، المجلة العربية للتربية ، تونس ، مج ٤ ع ٢ ١٩٨٤م .

٩١ - ١٥٥,٤٢٢/ الطفولة — أحمد محمد عامر ، **علم نفس الطفولة فى ضوء الإسلام** ، جدة ، دار الشروق ، ١٩٨٣م .

٩٢ - ١٥٥,٤٢٢/ الطفولة — مالك بدرى ، **أسس الصحة النفسية للطفل المسلم** ، رعاية الطفولة فى الاسلام ، ١٩٨٢م ، أبو ظبى .

٩٣ - ١٥٥,٤٢٢/ الطفولة — إيناس عباس إبراهيم ، **رعاية الطفولة فى الشريعة الإسلامية** ، الكويت ، دار البحوث العلمية ، ١٩٨٣م .

٩٤ - ١٥٥,٦٤٦/ الأمهات — أحمد عبد الهادى ، **الأم فى القرآن** ، القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٨٦م .

٩٥ - ١٥٥,٦٧٢/ التأقلم — إبراهيم العقيد ، **التكيف النفسى والاجتماعى للطلبة المسلمين فى المؤسسات التعليمة الغربية** ، المسلم المعاصر ، س ٤ ، ١٩٨٧م .

٩٦ – ١٥٥,٦٧/ كبار السن
صلاح الدين عبد المتعال ، **السياسات الاجتماعية إزاء المسنين بين النظرية والواقع من منظور إسلامى** ، حلقة رعاية المسنين فى الإسلام ، أبو ظبى ، ١٩٨٦م .

٩٧ – ١٥٥,٦٧/ المسنين
عبد الرحمن الصابوى ، **رعاية المسنين فى إطار قوانين الأحوال الشخصية** ، حلقة رعاية المسنين فى الإسلام ، ١٩٨٦ ، أبو ظبى .

٩٨ – ١٥٥,٦٧/ المسنين
حسان حتحوت ، **تقدم السن بالمرأة مظاهره العضوية والنفسية فى ضوء الهدى الإسلامى** ، حلقة رعاية المسنين. فى الإسلام- أبو ظبى ١٩٨٦م .

٩٩ – ١٥٥,٦٧/ المسنين
محمد سعيد رمضان البوطى ، **رعاية المسنين فى ضوء آداب الأسرة المسلمة** ، حلقة رعاية المسنين فى الإسلام ، ١٩٨٦م أبو ظبى .

١٠٠ – ١٥٥,٦٧/ المسنين
عبد الله النافع ، **سيكولوجية رعاية الشيخوخة فى ضوء الهدى الإسلامى** ، حلقة رعاية المسنين ١٩٨٦م ، أبو ظبى .

١٠١ – ١٥٧,٨/ المرض العقلى
على زيور ، **من عبقرية العرب فى الطب العقلى** ، المجلة العربية مايو ١٩٧٨م ص ٨٦ .

١٠٢ – ١٥٧,٢/ المرض النفسى
بشير أحمد ، **أثر العوامل النفسية والاجتماعية والحيوية فى الاكتئاب ودور الطبيب المسلم** ، المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى ، ١٩٨٤م ، أستنابول .

١٠٣ – ١٥٧,٢/ المرض النفسى
حسن الشرقاوى ، **أمراض النفس والهدف من الحياة** ، هدى الإسلام ، مج ٢٧ ، ع ١ ، ١٩٨٣م .

١٠٤ – ١٥٧,٦/ الإدمان
سلوى على سليم ، **الإسلام والمخدرات** ، دراسة سيسولوجية لأثر التغير الاجتماعى على تعاطى الشباب للمخدرات ، القاهرة ، حكمة وهبة ، ١٩٨٩م .

١٠٥ – ١٥٧,٦/ الإدمان — كامل يوسف الهاشمى ، **موقف الإسلام من المخدرات** ، الرياض المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٩٨٣م ، أطروحة ماجستير .

١٠٦ – ١٥٧,٦/ الإدمان — أحمد المجذوب ، **موقف الشريعة الإسلامية من ظاهرة تعاطى المخدرات والإدمان عليها** ، الوعى الإسلامى ، ديسمبر ١٩٨٦م .

١٠٧ – ١٥٧,٦/ الإدمان — أحمد شوق الفنجرى ، **المخدرات فى الطب والدين** ، الوعى الإسلامى ، فبراير ١٩٧٥م .

١٠٨ – ١٥٧,٦/ الإدمان — إبراهيم الصياد ، **العنب الهنيدى (الحشيش) بين الطب والدين** ، المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الاسلامية ١٩٨٧م ، القاهرة .

١٠٩ – ١٥٧,٦/ الإدمان — عمر الباقر صالح ، **تعاطى الخمر** ، بحث علمى اجتماعى دينى عن الخمر ، المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى ، ١٩٨٤م استانبول .

١١٠ – ١٥٧,٦/ الإدمان — عادل الدمرداش ، **الإدمان مظاهره ، وعلاجه** ، الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون ، ١٩٨٢م ، عالم المعرفة – ٥٦ .

١١١ – ١٥٧,٦/ الإدمان — يحيى ناصر خواجى ، **دور الإسلام فى مكافحة المسكرات والمخدرات فى العقاقير الطبية** ، المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى ، إستانبول ، ١٩٨٠م .

١١٢ – ١٥٧,٦/ الإدمان — مالك بدرى ، **مذمن الكحول هل يستطيع الإسلام إنقاذه** ، المسلم المعاصر ، س ٨ ، ع ٣٢ ، ١٩٨٢م .

١١٣ – ١٥٧,٧/ اضطرابات نفسية — جون سوليفان ، **وجهة النظر الإسلامية بالنسبة للأشخاص المعرضين للأزمة « مترجم »** ، المسلم المعاصر ، س ٦ ، ع ٢١ ، ١٩٨٠م .

١١٤ – ١٥٧,٨/ النقص العقلى — زينب لطفى ، **رحمة الإسلام الحقة بالمرضى العقليين** ، مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم . القاهرة ، ١٩٨٥م .

١١٥ - ١٥٧,٩٤/ علاج المرض النفسى　ماهر محمود الهوارى ، **الصوم من وجهة نظر علم النفس** ، الفيصل ، ص ٢٢ ، ٢٤

١١٦ - ١٥٧,٩٤/ علاج المرض النفسى　**القرآن دواء فيه وقاية وشفاء** ، القاهرة ، كتاب اليوم ١٩٧٧م .

١١٧ - ١٥٧,٩٤/ علاج المرض النفسى　أبو الوفا التفتازانى ، **أثر السلوك الإسلامى فى علاج بعض الأمراض النفسية** ، التصوف الإسلامى ، ش ١٣ ، ع ٣ ، ١٩٩١م .

١١٨ - ١٥٧,٩٤/ علاج المرض النفسى　عبد الستار أبو غدة ، **الأمراض النفسية ، علاجها فى الإسلام** ، المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى ، ١٩٨٤م ، استانبول .

١١٩ - ١٥٧,٩٤/ علاج المرض النفسى　جمال التركى ، **الاطمئنان والاضطراب النفسى من وجهة نظر إسلامية** ، المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة والقضايا الطبية ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

١٢٠ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية　مروان أبو حويج ، **الإرشاد النفسى التربوى فى الفكر الإسلامى عند مسكويه** ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، مج ٨ ، ع ٣١ ، ١٩٨٨م .

١٢١ - ١٥٧,٩٤/ علاج المرض النفسى　أحمد شوقى الفنجرى ، **السلوك الإسلامى والصحة وأثر الإسلام وتعاليمه فى الحفاظ فى صحة الفرد والمجتمع** ، المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى ، إستانبول ١٩٨٤م .

١٢٢ - ١٥٧,٩٤/ العلاج النفسى　محمد عثمان نجاتى ، **مفهوم الصحة النفسية فى القرآن والحديث الشريف** ، المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى ، إستانبول ١٩٨٤م .

١٢٣ - ١٥٧,٩٤/ العلاج النفسى　كمال إبراهيم موسى ، **تعريفات الصحة النفسية فى الإسلام وعلم النفس** ، الملتقى الدولى الرابع للفكر الإسلامى ، الخرطوم ، ١٩٨٧م .

١٢٤ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية كمال إبراهيم موسى ، **تنمية الصحة النفسية ، مستويات الفرد فى الإسلام وعلم النفس** ، المسلم المعاصر ، ش ١٤ ، ع ٥٤ ، ١,٩٨٦م .

١٢٥ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية عبد الرحمن العيسوى ، **الصيام والصحة النفسية** ، الفيصل ، س ١ ، ع ١٢٣ ، ١٩٨٧م .

١٢٦ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية محمد كمال عودة ، **الصحة النفسية فى ضوء علم النفس والإسلام** ، الكويت ، دار القلم ، ١٩٨٤م .

١٢٧ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية محمد الخطيب ، **الإسلام يقى المسلم من الأمراض النفسية** ، الهداية ، س ٨ ، ع ٣ ، ١٩٨٤م .

١٢٨ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية ناهد عبد العال الخراس ، **أثر القرآن الكريم فى الأمن النفسى** ، القاهرة ، الأهرام ، ١٩٨٧م .

١٢٩ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية عبد الستار أبو غدة ، **صفات المؤمن النقى لتحديد الأسس الإسلامية للصحة النفسية** ، المسلم المعاصر ، س ١٢ ، ع ٤٦ ، ١٩٨٥م .

١٣٠ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية جمال ماضى أبو العزايم ، **النموذج الإسلامى العلاجى ، فى مجال الصحة النفسية** ، المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى ، إستانبول ، ١٩٨٤م .

١٣١ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية محمد عبد الهادى أبو ريدة ، **الصحة البدنية والنفسية فى الإسلام** ، المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى ، كراتش ، ١٩٨٦م .

١٣٢ - ١٥٧,٩٤/ العلاج النفسى **الإسلام والعلاج النفسى الواقعى** ، المسلم المعاصر ، س ٨ ، ع ٢٩ ، ١٩٨٢م .

١٣٣ - ١٥٧,٩٤/ العلاج النفسى مصطفى فهمى ، **الصحة النفسية فى الأسرة والمدرسة والمجتمع** ، ط ٢ ، القاهرة ، دار الثقافة ، ١٩٦٧م .

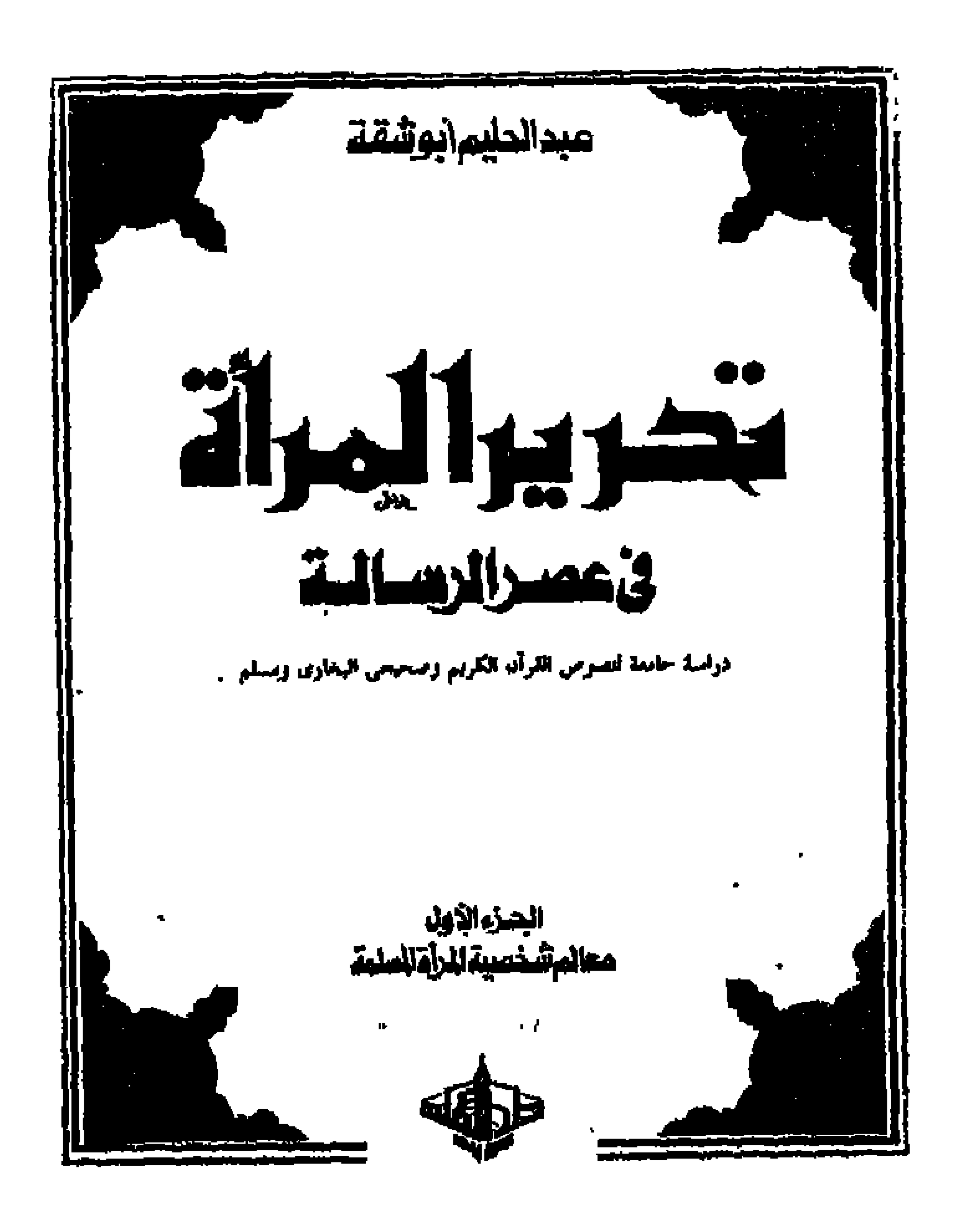
١٣٤ - ١٥٧,٩٤/ الصحة النفسية رشيد حامد ، **رسالة المختصين فى الصحة النفسية** ، المسلم المعاصر ، س ٥ ، ع ١٨ ، ١٩٧٩م .

١٣٥ - ١٥٧,٩٤/ علاج الإدمان	عبد المنعم عبد القادر ، **الإسلام يعالج الإدمان** ، المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة والقضايا الطبية ، القاهرة ، ١٩٨٧م .
١٣٦ - ١٥٧,٩٤/ العلاج النفسى	عبد الرحمن العيسوى ، **الإسلام والعلاج النفسى** ، الإسكندرية ، دار الفكر الجامعى ، ١٩٨٦م .
١٣٧ - ١٥٧,٩٤/ العلاج النفسى	سليم عمار ، **العلاج النفسى فى الإسلام** ، المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى ، إستانبول ، ١٩٨٥م .
١٣٨ - ١٥٨/ علم النفس التطبيقى	أحمد إبراهيم مهنا ، **الإنسان فى القرآن الكريم** ، القاهرة ، مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧١م .
١٣٩ - ١٥٨/ علم النفس التطبيقى	لطفى بركات ، **الطبيعة البشرية فى القرآن الكريم** ، دراسة نفسية تربوية اجتماعية ، الرياض ، دار المريخ ، ١٩٨١م .
١٤٠ - ١٥٨/ علم النفس التطبيقى	محمد عبد الرحمن عوض ، **بناء شخصية المسلم كما جاءت فى القرآن** ، القاهرة ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٩م .
١٤١ - ١٥٨/ علم النفس التطبيقى	عباس محمود العقاد ، **الإنسان فى القرآن** ، بيروت ، دار الكتاب العربى ، ١٩٦٩م .
١٤٢ - ١٥٨/ علم النفس التطبيقى	محمد عبد الرحيم عدس ، **عن خصائص النفس البشرية فى القرآن الكريم** ، الأردن ، مكتب المنار ، ١٩٨٥م .
١٤٣ - ١٥٨/ الإرشاد النفسى	سيد صبحى ، **جماعة المعلم والمرشد كنموذج للإرشاد النفسى الإسلامى** ، المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٧م .
١٤٤ - ١٥٨,٥/ التعاون	أحمد الحجى الكردى ، **تنظيم الإسلام للعلاقات الإنسانية** ، الوعى العربى ، يناير ١٩٧٧م ص ٤١ .
١٤٥ - ١٥٨,٥/ التعاون	حامد رمضان بدر ، **الاتجاه الإسلامى لدوافع وحوافز العاملين** ، المسلم المعاصر ، س ٨ ، ع ٣١ ، ١٩٨٢م . ص ١١٥ - ١٣٨ .

تحرير المرأة فى عصر الرسالة

دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم
وصحيح البخاري ومسلم

عبد الحليم أبو شقة



ـ هذا الكتاب بأجزائه الستة محاولة للتجديد الإسلامى فى قضايا المرأة بالعودة إلى الكتاب والسنة وتحريرها من طغيان جاهليتين جاهلية التقليد الأعمى للآباء ، وجاهلية التقليد الأعمى للغرب .

دار القلم – الكويت



السنة السادسة عشرة

٦١ / ٦٢ / ٦٣ / ٦٤

أ. إبراهيم مجاهد



الاستعانة بالسنة النبوية فى تحقيق نهضة إسلامية شاملة

د . أحمد كمال أبو المجد

العدد (٦١) ص ص ٢٣ - ٤٤

يعالج هذا البحث بعض أمور «المسلمين» من حاضرهم ويسعى إلى استشراف بعض أمور مستقبلهم فهو إذاً دراسة تعلق بالحضارة وتتصل بالمجتمع ، ولأنه متصل بالسنة النبوية فهو يبدأ من حيث انتهت جهود جمهرة العلماء المتخصصين فى علوم السنة وأصول الفقه مع التسليم بمقدمات ثلاث :

(١) أن السنة النبوية فى مجموعها مصدر رئيسى لمعرفة الأحكام الإسلامية .

(٢) أن أى علم من العلوم لم يتوفر له من التوثيق والتدقيق فى البحث والتثبت من صحة النصوص مثل ما توفر للسنة النبوية الشريفة .

(٣) أن العمل بالسنة يحتاج – بعد التثبت منها – إلى منهج لفهمها وتفسيرها وبعد التسليم بهذه المقدمة يطرح البحث سؤالاً : هل من سبيل إلى توظيف السنة النبوية أى الاستعانة بها والاعتماد عليها مع القرآن وبعده لتحقيق نهضة إسلامية جديدة ؟!

إن الحديث عن الاستعانة بالسنة النبوية أو توظيفها يفترض التسليم بأمرين :

(أ) أن النصوص ليست غاية فى ذاتها وإنما هى وسائل لتحقيق مقاصد ، وأن معرفة هذه المقاصد العامة هى الخطوة البنائية الأولى فى كل منهج للإصلاح .

(ب) أن تكون لدى الباحث رؤية محددة

للوظائف الاجتماعية والثقافية التى يراد للسنة أن تكون طريقاً وأداة لتزكيتها وهذه مهمة إصلاحية ترتبط بالواقع الاجتماعى للمسلمين ، ومع ذلك فإن هذا التحديد بدوره لا يتم فى مجتمع إسلامى إلا فى إطار المقاصد العامة للإسلام وهى مقاصد تحددها النصوص .

وتمر المهمة الإصلاحية بمراحل ثلاث :

(١) تحديد المقاصد العامة والغايات الكبرى للحياة والمجتمعات الإنسانية فى ظل الإسلام .

(٢) تحديد الحاجات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية القائمة فى المجتمع الإسلامى فى زمن معين ومكان معين .

(٣) الاستعانة بمضامن النصوص القرآنية والنبوية فى تحقيق التغيير الاجتماعى المتجه إلى النهضة والتقدم .

لقد وصل العرب والمسلمون فى منحنى الحضارة إلى نقطة هبط فيها مستوى الأداء الفردى والجماعى هبوطا لا نجد له مبرراً للمكابرة فيه .

وقد أخذ البحث فى استعراض مكونات الهبوط حتى يمكن التخلص منها وإحلال نقائضها .

إن الخروج من حالة البيات الحضارى وما أفرزته من ميل إلى العزلة أو قابلية للفناء الحضارى فى الحضارات الأخرى ، وما تولد عنها من إحساس فردى سائد بالضياع ، وهذا الخروج لا يمكن أن يتم إلا بقيام المشروع الحضارى الذى يشد الأفراد إلى محور حركة .

ثم يقدم البحث فى النهاية تصوراً لمكونات التغيير الثقافى الذى يمكن أن توظف لتحقيق قيم الحضارة والذى لابد أن يترتب عليه تغيير جذرى فى القرارات .. وقد حدد الباحث تصوره فيما يلى :

١ - التوجه نحو مشروع تنموى وحضارى شامل متميز .
٢ - إسقاط المنهج الغيبى وتثبيت منهج فكرى وحركى .
٣ - تثبيت النظرة الإنسانية وإسقاط التمييز بين الناس .
٤ - تثبيت قيمة الحرية .
٥ - توظيف نظرة السنة النبوية للعمل لتحريك مشروعات التنمية .



حاجتنا إلى علوم المستقبل

محمد بريش

العدد (٦١) ص ٤٥ - ٨٨

قسم الباحث بحثه إلى مدخل وأربعة مباحث :

(١)حديث حول المفهوم

(٢) عودة إلى المفهوم

(٣) تعاريف الخبراء

(٤) حاجتنا إلى علوم المستقبل

وأشار الباحث إلى أنه فى علوم الإدارة والتخطيط هناك عدة أنماط للتدبير والتسيير أبرزها :

أ - الإدارة بالأهداف .

ب - الإدارة بالكوارث

وقد تناول البحث الإدارة بالأهداف ذلك التنظيم السليم الذى يحدد مساره ويستشرف مستقبله بتحدى الأهداف العملية التى يسعى لتحقيقها وبلورة التخطيط متعدد السنوات المصاغ لبلوغها .

وإذا تكلمنا على صعيد الأمة أو على صعيد الدولة فإننا حين نرسم الأهداف ونمضى فى إنجاز التخطيط فإننا فى عمليتنا هذه إنما نشارك فى بناء حضارة ثم ينتقل الباحث إلى المصطلحات عند الخبراء العرب الدالة على فن دراسة المستقبل وبعد استعراض المصطلحات التى وردت عن هذا الفن يميل الباحث إلى مفهوم «استشراف المستقبل» لما تحمله لفظة الاستشراف من دلالة عريقة فى لغة العرب .

ومن هنا كان استشراف المستقبل هو النظر إلى الزمن القادم ببصر حديد ونظر

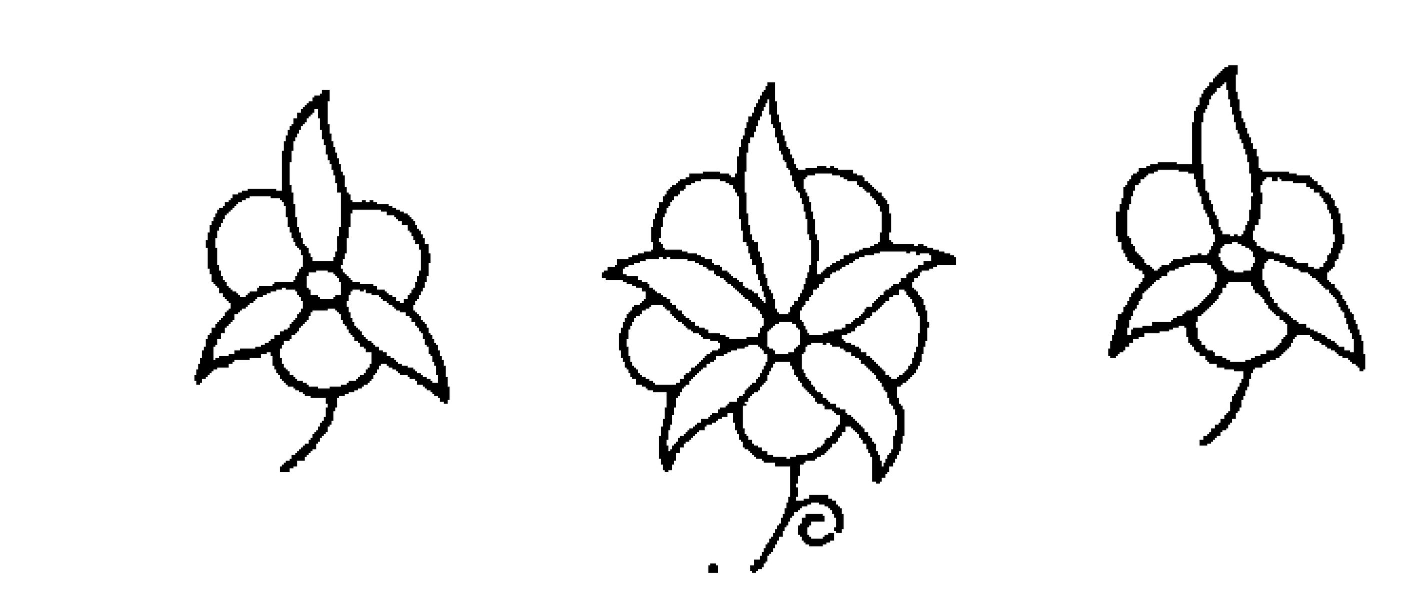
ثاقب بغية تصور الواقع المقبل انطلاقاً من شرفة الواقع الحاضر .

ثم ركز البحث على كلمة «الواقع» لإبراز الديناميكية وتنبيه الراغب فى تحسين الواقع وتجنب أزمات مستقبله إلى العدول عن الفرار جهة الماضى احتماء وإدباراً عن مواجهة الواقع .

وبعد تعريف استشراف المستقبل مصطلحاً ومضموناً ينتقل البحث إلى مجموعة من التعاريف لفريق من خبراء المستقبلية المشهورين العرب والأمريكيين والفرنسيين .

وفى المبحث الأخير يصل الباحث إلى حاجتنا إلى علوم المستقبل ، وإن المتفحص لما وصلت إليه الرياضيات أو الفيزياء اليوم يدرك أنها أصبحت تخوض دروب تعتمد على تحرير كبير فى الأذهان من حيث تصوّر المادة وشكلها ضاربة عرض الحائط بالإيمان بالمادة كعامل فريد لتفسير الكون ، واعية بأن هنالك عوامل متعددة غير مادية روحية تلعب دورها فى صيرورة عديد من سنن الكون وظواهره .

وغريب لدى أمة طولبت بالتدبر أن تغيب عنها العبرة من التاريخ ؛ فإن علينا أن نعى أن الأمة التى تكون فى قمة الحضارة تكون هى قاطرة الركب . والمتفحص الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية ينتهى إلى العثور على تجليات ذلك الاهتمام فى العناية بالمقاصد والأخذ بالمصالح وفى صياغة فن لم يُسْبَق إليه اصطلح مبتكره على نعته بـ (اعتبار المآل أو المآلات) ونحن الآن فى أمس الحاجة إلى التفكير فيما عسى أن نؤول إليه إذا بادرنا بالإصلاح ..





الفلسفة والواقع فى البيئة الإسلامية

د . محمد عبد الستار نصار

العدد (٦١) ص ص ٨٩ - ١١٩

يتناول هذا البحث دراسة مدى استجابة الفكر الفلسفى النظرى الذى شغل به فلاسفة الإسلام أنفسهم لواقع الأمة الإسلامية وفى نفس الوقت يبحث فى مدى استجابة الفكر العملى لواقع تلك الأمة .

وإذا كان من المعلوم أن بعض فلاسفة الإسلام قد جمعوا فى تفلسفهم بين الجانبين معاً فإننا سنرى إلى أى مدى كان الفيلسوف الواحد منهم مبدعاً فى جانب وأقل إبداعاً فى الجانب الآخر .

وإذا كان واقع تراثنا يرينا أن الجانب النظرى فى تفكير المسلمين - ونعنى به الفلسفة التى استلهمت الفكر اليونانى بخاصة ، والفكر الفلسفى الوارد عامة يتضاءل من الناحية الإبداعية إذا قورن بالجانب العملى من التراث ، وأعنى به ما خلفته العقلية الإسلامية فى مجال الطب والرياضيات فهل يعنى هذا أن أحد جانبى الفكر الفلسفى لدى المسلمين وهو الفكر النظرى لم يكن مستجيباً للواقع بنفس القدر الذى أحدثه الجانب الآخر وهو الجانب العملى ؟ .

ثم ينتقل الباحث لتعريف الواقع فيقول : نعنى بالواقع هنا الوجود الخارجى المستقل عن الذات العارفة وما يحتاجه هذا الواقع بغية تطويره وتوقيته من الجانبين الروحى والمادى بحيث لا يمكن عزل أحد الجانبين عن الآخر كما يصور منهج الإسلام

الصحيح ، ثم يقسم البحث إلى خطوات :

(١) الاتجاه النظرى للتفلسف عند المسلمين :

(أ) التفلسف لذاته : إن الإنسان كائن متفلسف نعنى بذلك أنه موصوف بالعقل .

(ب) التفلسف الموفق بين العقل والوحى : فقد وجدت العقلية الإسلامية نفسها أمام أنماط جديدة من الفكر بعد أن ترجمت هذه الأنماط إلى اللغة العربية ثم جاء بنماذج من القضايا التى شغلوا أنفسهم بها :

(١) العلاقة بين الله والعالم .

(٢) الأسس النفسية والفلسفية لقضية النبوة .

(٣) طبيعة الإنسان وأهميته .

(٤) مصير الإنسان .

(جـ) مظاهر الإخفاق والنجاح فى هذا الفرع .

(٢) الفكر العملى الإبداعى لدى المسلمين :

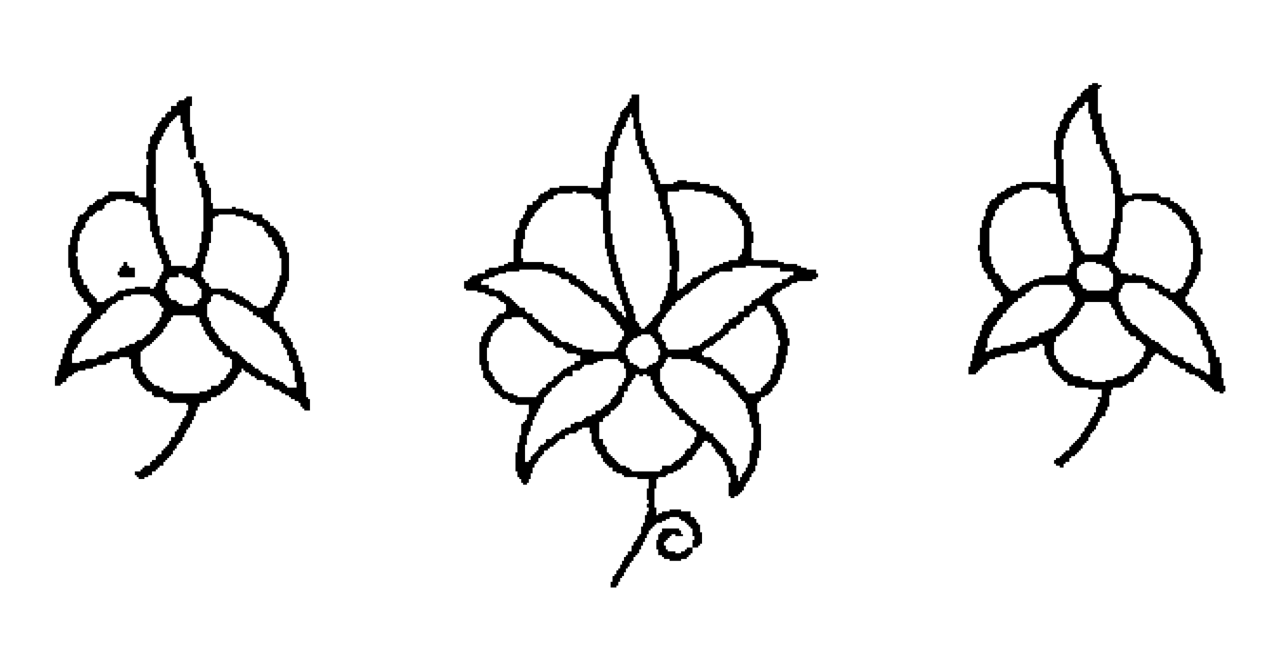
(أ) مطالب الواقع فقد انفتح المسلمون على الثقافات التى عاصرت ظهورهم كافة .

(ب) أسباب نفسية .. لضرورة التلازم مع الواقع الجديد الذى صوره الإسلام للحياة الإسلامية فى مجالها الرّحب الذى تتعانق فيه الروح مع المادة .

(جـ) أسباب حضارية .. فقد ترجم المسلمون علوم الأوائل إلى اللغة العربية وكان الواقع الحضارى من بين الأسباب التى حملتهم على ذلك .

(٣) مظاهر الإبداع فى هذا النوع .. وحديث الباحث عن منجزات الحضارة الإسلامية فى النطاق العربى الذى به ارتقت الحياة يوم كانت الحضارة الإسلامية هى القائدة لا يمكن أن تأتى فى بحث قصير ولكنه جاء بنماذج تعبر عن هذه الظاهرة العامة .

وفى الختام يأتى بتقويم عام .





البحث العلمى فى العالم الإسلامى وضرورة التنسيق والتعاون بين مؤسساته

د . أكمل الدين إحسان أوغلى

العدد (٦١) ص ص ١٢١ - ١٣٢

يتناول هذا البحث حركة البحث العلمى فى العالم الإسلامى والغرض من الدراسة إلقاء نظرة سريعة على وضع الأنشطة فى مجال البحث واتجاهاتها الأساسية وتطورها وتحديد المشاكل التى تواجهها بصورة عامة وإيجاد المجالات التى يجب أن يتم فيها التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث المختلفة .

وقد اعتمد البحث على نتائج الندوة الدولية التى نظمها المركز حول الدراسات والأبحاث العلمية فى الحضارة الإسلامية : نظرة على العقد القادم والتى ركزت على البحث العلمى فى مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية .

بدأ الباحث فى استعراض مجالات البحث التى برز فيها المسلمون والمناهج التى سار عليها الأوائل وقد أدى تشجيع روح البحث العلمى والمواظبة عليه وكذلك المناهج التجريبية أدت إلى رفع المستوى العلمى عند المسلمين غير أن ذلك لم يستمر بنفس الشكل إذ بدأ العالم الإسلامى يفقد موقعه الريادى فى دنيا العلم .

ومن أهم الموضوعات التى يجب أن تتناولها الدول الإسلامية بصورة جادة وضع سياسة للبحث العلمى وهذه السياسة لها جانبان :

(١) العناية ببحث التراث الحضارى الإسلامى العريق والحفاظ عليه .

(٢)عدم الاكتفاء بمجرد تعقب التطورات العلمية فى العالم ، والوصول إلى المستوى الذى يمكننا أن نقوم ببحوث خاصة تضيف إلى مادة العلم عناصر جديدة .

ثم ينتقل الباحث إلى المشاكل التى تواجه مجال البحث منا الاتساع الجغرافى للعالم الإسلامى مما نتج عنه أن الدراسات والبحوث تجرى بشكل يعدم التواصل فيما بينها .

وقد تناول البحث التدابير التى يجب اتخادها لتطوير البحث العلمى وتشجيعه ويتمثل ذلك فى وضع برامج للمنح الدراسية وتنظيم المسابقات ذات الجوائز وقد ركز البحث على أهمية الموارد المالية فى دعم البحث العلمى ؛ لأن الأبواب المخصصة للصرف على أنشطة البحث والتنمية فى الدول الإسلامية منخفضة بالنظر إلى المعايير والمقاييس الدولية .

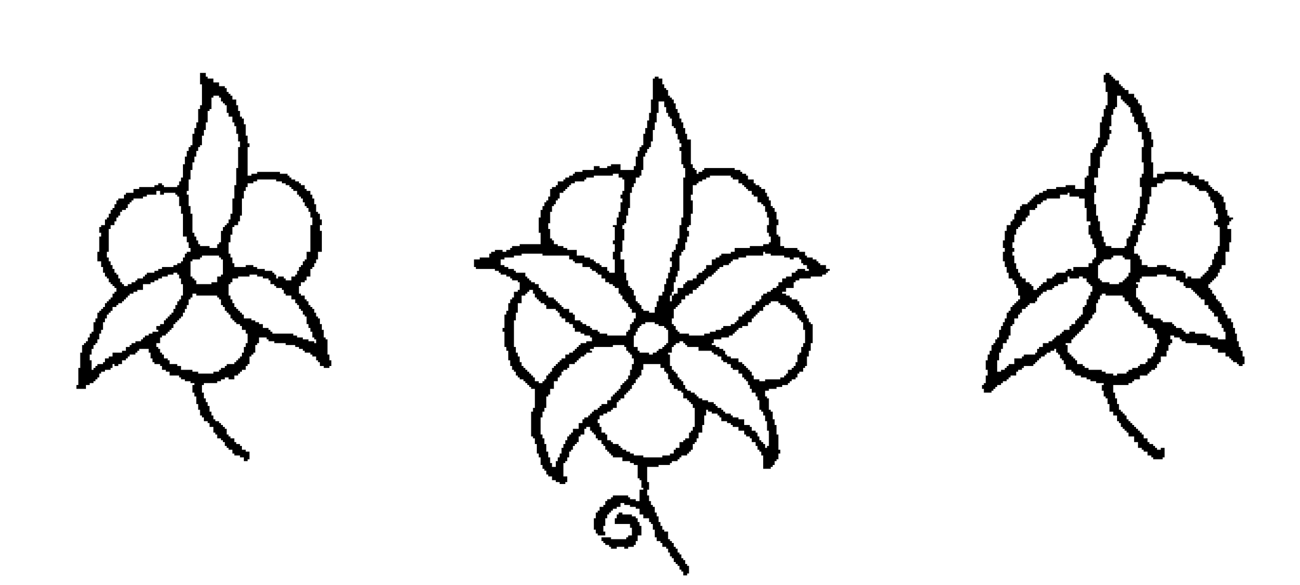
وقد توصل الباحث إلى عدد من التوصيات هى :

(١) ضرورة التأكيد فى كل مناسبة على الاهتمام والإجلال اللذين يبديها الإسلام تجاه العلم والعلماء ..

(٢) ينبغى التأكد من أن المخصصات المالية تكفى أنشطة البحث والتنمية .

(٣) ينبغى زيادة التركيز بأقصى قدر ممكن على التخطيط الإنمائى للطاقة البشرية وربطه بأجهزة التخطيط .

(٤) ينبغى اتخاذ تدابير مالية وإجرائية لتسهيل اشتراك مؤسسات البحث والتنمية والجامعات فى الجرائد العالمية ولشراء المواد اللازمة للمكتبات .





التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث والدراسات

أ . عبد الهادى أبو طالب

العدد (٦١) ص ص ١٣٣ - ١٤٥

فى بداية البحث حدد الباحث منطلقين لهذا العمل :

(١) ضرورة التنسيق والتعاون على مستوى المؤسسات العلمية فى العالم الإسلامى .
(٢) أن التنمية التى يتوخاها عالمنا الإسلامى ، تعتمد على بناء قدرات علمية وتكنولوجية ضمن إطار الفكر الإسلامى .

كما حدد البحث أربعة أهداف يجب الوصول إليها من خلال التنسيق والتعاون والاختيارات لتصل إلى وسائل التنفيذ المقترحة ، ثم يلقى البحث نظرة سريعة على واقع العالم الإسلامى وواقع مؤسسات البحث العلمى فيه ، وذلك لاستخراج بعض أشكال التعاون والتكامل فيما بين المؤسسات الإسلامية فى هذا الإطار .

إن استقرار الواقع يؤكد أن التعاون الإسلامى فى مجال البحث العلمى تتوفر له إمكانات الوجود بل بإمكانه أن يعود على الدول الإسلامية بالنتائج الخيرة وأخذ مشكلة مواجهة التصحر مثالاً لإمكانية التعاون بين مؤسسات البحوث فى العالم الإسلامى التى تعانى من هذه المشاكل وما أكثرها .

ثم انتقل البحث إلى الدور الواقع على المؤسسات المهتمة بالبحث العلمى وجعله على مستويين :

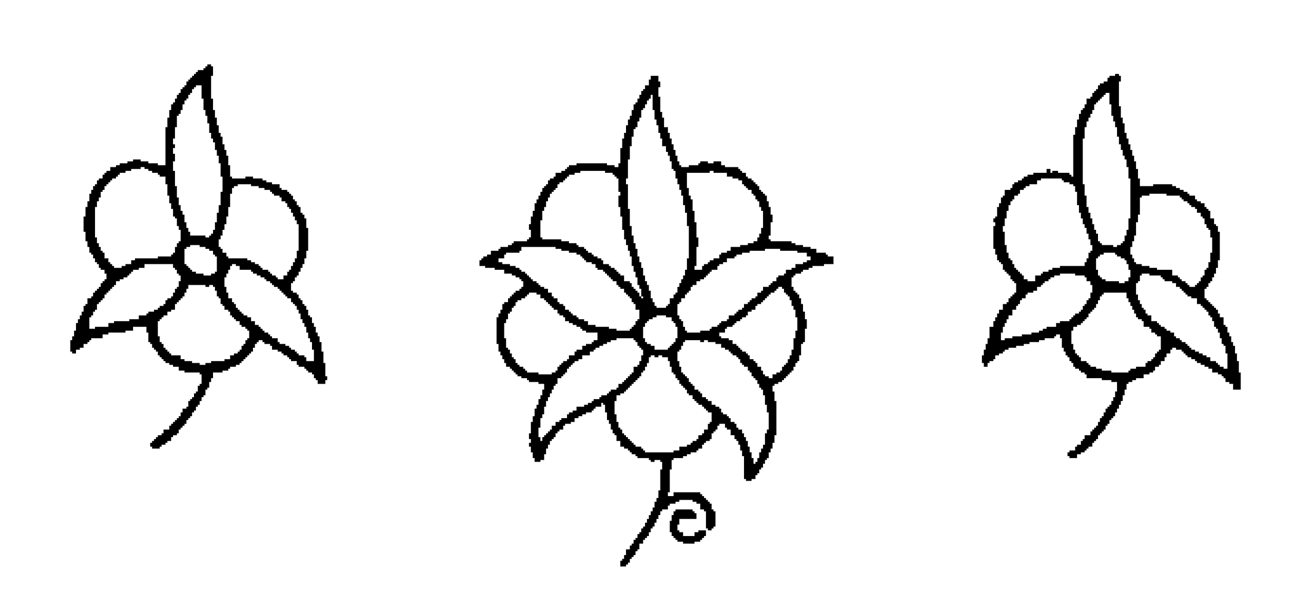
الأول : ويتعلق بدورها فى تشجيع مراكز البحث العلمى فى العالم الإسلامى وذلك بالعناية بالباحثين وتقديم كل ما تستطيعه من عون فنى ومالى لهم والدفاع عن

مكانتهم لدى أصحاب القرار فى الدول الأعضاء .

الثانى : ويتعلق بالعلاقات بين مختلف المنظمات والمؤسسات الإسلامية فيما بينها وفى هذا الإطار فإنه يرى ضرورة تبادل المعلومات والإنتاجات والخطط فيما بينها .

وفى الختام اقترح الباحث قنوات تداول المعلومات على امتداد العالم الإسلامى واستغلال الإمكانات التى تتيحها بنود المعلومات فى تيسير هذا التداول .

كما ألقى بمسئولية جديدة على العلماء كل فى دولته وهى إقناع الدول بأن تستجيب لطلبات المنظمات المتخصصة حول الإحصاءات والبيانات والمعلومات عن الدول ؛ لأنها تساعد على التخطيط السليم المبنى على رؤية واقعية لأحوال العالم الإسلامى .





الدين والفلسفة

أ . د . محمود حمدى زقزوق

العدد (٦٢) ص ص ٩ – ٢٥

قسم الباحث هذا العمل إلى ثمانى نقاط :

(١) تمهيد .. مقولات شائعة .

(٢) الفلسفة ظاهرة إنسانية .

(٣) صلة الدين بالفلسفة .

(٤) موقف الإسلام من التفكير الفلسفى .

(٥) مجالات النشاط الفكرى فى الإسلام .

(٦) قضية النزاع بين الدين والفلسفة .

(٧) موقف فلاسفة المسلمين من الفلسفة اليونانية .

(٨) خـــاتمـــة .

بدأ الباحث فى عرض المقولات الشائعة حول الفلسفة والتى ترسخت فى الأذهان وهى تقلل من شأنها بل تجعلها سفهاً ، ويرجع سبب هذا الخلط فى عقول غالبية الناس إلى عاملين :

(أ) انعدام التحديد الدقيق والرؤية الواضحة لمفهوم الفلسفة فى أذهان الكثيرين .

(ب) الميل إلى إصدار الأحكام المطلقة على المذاهب الفلسفية المختلفة وتعميم هذا الحكم على الفلسفة من حيث هى فلسفة .

بعد ذلك أخذ الباحث فى استعراض نقاط بحثه وفى الخاتمه يلقى بسؤال وهو : ماذا يعنى هذا الموضوع فى عصرنا ؟؟

وقد لخص الإجابة فى الأمور التالية :

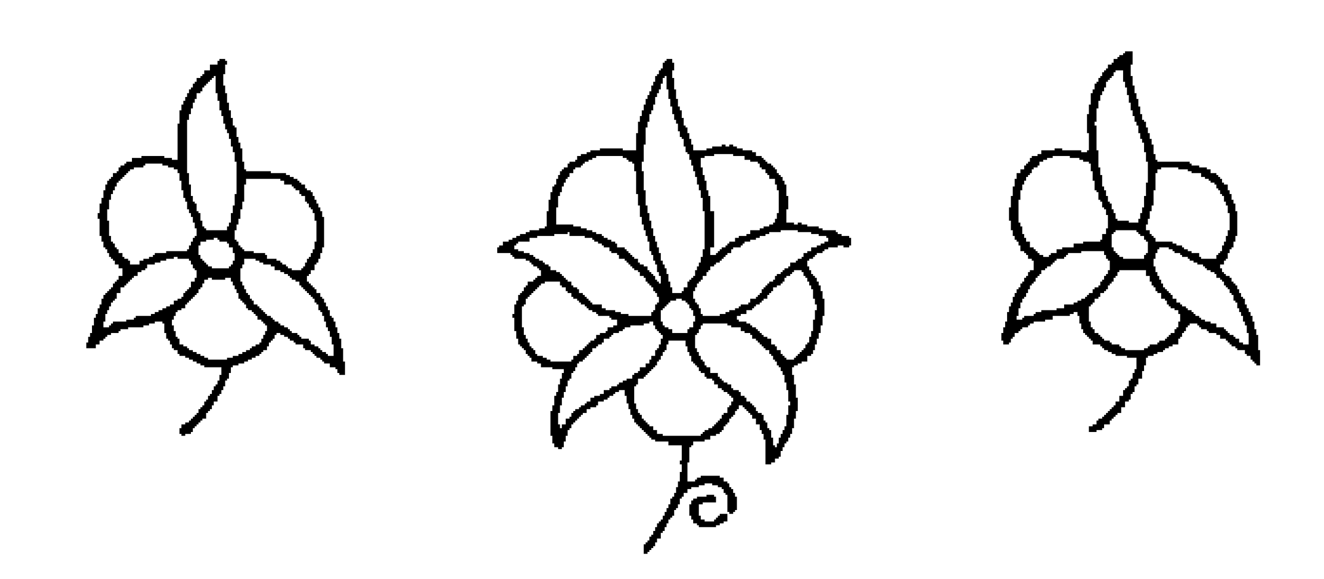
(١) يعد التفكير قيمة من القيم التى حرص الإسلام على العناية بها والاهتمام بأمرها وتوفير كل الظروف الملائمة لجعلها واقعاً حياً بين الناس .

(٢) المذاهب السياسية والتيارات الفكرية والاقتصادية والأيديولوجيات المختلفة التى يموج بها العالم اليوم لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى أصولها الفلسفية .

(٣) الفلسفات الإلحادية تعد من الفلسفات التى وقفت فى منتصف الطريق الفلسفى وقفت عند الأسباب الثانوية القريبة وعجزت عن الاستمرار فى طريق التفلسف حتى النهاية .

(٤) لقد استبعد – ديكارت – أبو الفلسفة الحديثة – من مجال الشك الذى عرف به العقائد الدينية وقواعد الأخلاق وحصر منهجه الشكى فى الأمور النظرية وهذا درس من الثقافة الغربية الأصيلة ينبغى أن يتعلمه بعض أبناء المسلمين .

(٥) وفى النهاية يؤكد الباحث على أن الفلسفة الصحيحة لا تعادى الدين والدين الحق لا يقف أمام التفكير الفلسفى .





سيد قطب
والتفسير الإسلامى للتاريخ

أ . د . عماد الدين خليل

العدد (٦٢) ص ص ٢٧ - ٦٣

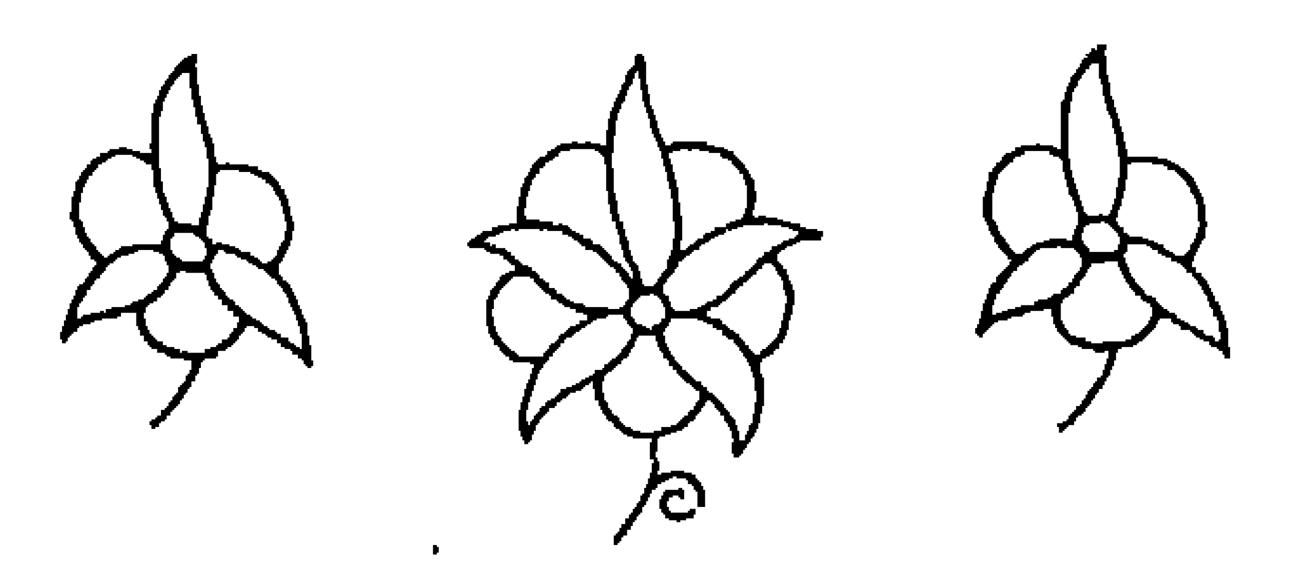
يتناول هذا البحث التفسير الإسلامى للتاريخ فى كتب الأستاذ سيد قطب . لقد كان تفسير التاريخ الإنسانى وفق قواعد منهجية كهذه التى كان القرآن الكريم يوجه إليها العرب ، ووفق سنن مطردة تتحقق آثارها كلما تحققت أسبابها - بإذن الله تعالى - ويستطيع الناس ملاحظاتها وبناء تصوراتهم للمقدمات والنتائج عليها ، ومعرفة مراحلها وأطوارها كان هذا المنهج برمته فى تفسير التاريخ شيئاً جديداً على العقل البشرى فى ذلك الزمان . إذ كان قصارى ما يروى من التاريخ مجرد مشاهدات فجاء المنهج القرآنى ينقل البشرية إلى هذا الأفق .

ويبدأ البحث فى استعراض فقرات من القسم الثانى من كتاب «خصائص التصور الإسلامى ومقدماته» والذى لم يتح له النشر حتى الآن ، وخاصة فصل التفسير الإسلامى للتاريخ . ويقول الباحث :

إذا كان هذا الفصل ذو الأهمية الخاصة فى فكر «سيد» التاريخى قد ضاع مع الكتاب الأم الذى يضمه بين جناحيه فإن بمقدورنا أن نعثر على معطيات «سيد» التفسيرية للتاريخ على مساحات واسعة منها فى كتابه الكبير (الظلال) .

إن سيد قطب يؤكد جملة أمور عن التفسير الإسلامى للتاريخ وهو يقوم بتنفيذ هذا التفسير للتاريخ فى تعامله مع الآية : ناموسية الحركة التاريخية ، المساحة الكبيرة

التى تحتلها القيم الخلقية فى الصيرورة التاريخية . ولا تتهيأ له الفرصة لتقديم عرض نقدى مقارن بين تفسير الإسلام وتفاسير الوضّاعين وبخاصة طبقة الماديين منهم إلا انتهزها لكى يبين المدى الواسع فى القدرة على الاستشراف بالنسبة للموقف الإسلامى والحفر الضيقة التى تختنق فيها الرؤى والتفاسير الوضعية ، وفى ختام هذا العمل يقول الباحث : وهكذا يتأكد لنا أن سيد قطب – عبر ظلاله – قد قدم ساحات واسعة مما يمس التفسير الإسلامى للتاريخ من قريب أو بعيد بشكل مباشر أو غير مباشر ، وأنه ما من مسألة أساسية لها علاقة ما بالموضوع إلا ونجد الرجل يقول كلمته فيها من خلال تفسيره لهذا المقطع أو ذلك ، ولهذه الآية أو تلك ، ومن خلال مقدماته التحليلية الخصبة لسور القرآن وبخاصة تلك التى تحدثت عن وقائع تاريخية مما شهده عصر الرسالة





علم الكلام القرآنى

د . بلقاسم الغالى

العدد (٦٢) ص ص ٦٥ - ١١١

يتناول هذا البحث فى مقدمته تجديد علم الكلام الإسلامى ، فقد أنار علم الكلام العقول ووضح المفاهيم فكان درعاً للإسلام وسلاماً بين علمائه ضد الآراء التى تخالف وجهة نظر الإسلام فى المسائل الاعتقادية والكون والحياة .

وهذا العلم قد أدى دوره وأخصب الفكر الإسلامى فجعل للقضايا الشائكة حلولاً طريفة ، وقد أرجع الباحث تأسيس علم الكلام إلى مبدأ أشار إليه القرآن الكريم يتمثل فى الدعوة إلى الله بالحكمة والمجادلة بالتى هى أحسن . ثم أوضح موقف أئمة المسلمين من هذا العلم واختلافهم حول أهميته ومحاولة التوفيق بين اتجاهين .

انتقل البحث إلى التحديات التى تواجه علم الكلام .. فهذا الدين الذى جاء بموازين مخالفة لما عهدته البشرية ليس من اليسير أن يجد الطريق ممهدة بل واجه تحديات مختلفة وقد اقتصر البحث على بيان التحديات التى وفدت عليه فى ميدان العقيدة وقد قسمها إلى قسمين :

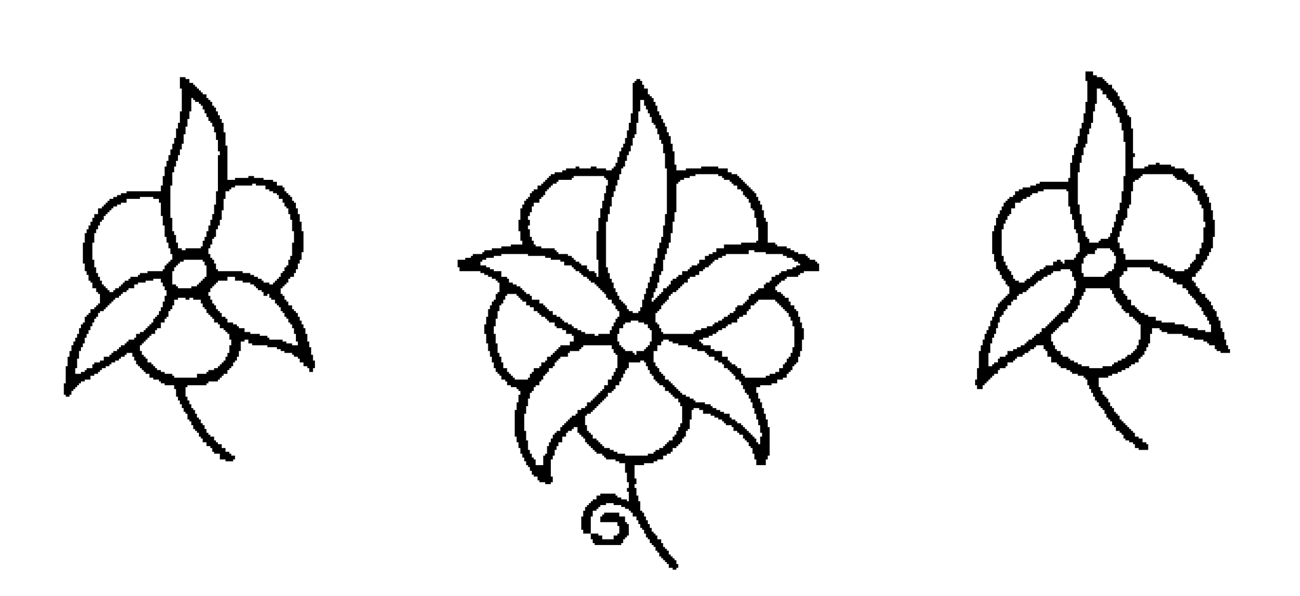
(١) تحديات الأمس .. فأصل الأصول فى الأديان قضية الألوهية ، وللإسلام طرحه الخاص بهذه القضية ، أساسه التوحيد الخالص والإعراض عما سواه من وجوه الاعتقاد .

(٢) تحديات اليوم .. إن التحديات التى تواجه العقيدة الإسلامية اليوم كثيرة

وخطيرة منها ما يعود إلى فلسفات قد ظهرت فى هذا العصر ، ومنها ما يعود إلى مواقف قد وقفتها مؤسسات كالكنيسة .

وقد أوضح البحث منهج القرآن الكريم فى العقيدة فمسائل العقيدة التى أخبر بها تفصيلا وأشار إليها إشارات بليغة ووقف عند بعضها الآخر وقد اشتمل على جميع أنواع البراهين .

إن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل الناس وأدلة المتكلمين والفلاسفة مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون . وفى النهاية يقدم الباحث دعوة إلى العودة إلى منهج القرآن الكريم فى الاستدلال والأخذ ببراهينه غير غافلين عما كشف عنه العلم الحديث من حقائق توافق آيات القرآن الكريم وإبرازها بحكمة فى مواطن الاستدلال .





دراسة المستقبل
برؤية مؤمنة مسلمة

د . أحمد صدق الدجانى

العدد (٦٢) ص ص ١١٣ - ١٣٣

يطرح الباحث فى البداية سؤالين :
(١) ما هو مفهومنا للدراسات المستقبلية ؟
(٢) وماذا نعنى بدراسة المستقبل ؟

ويحاول الإجابة فيقول : إن الدراسات المستقبلية هى امتداد للدراسات التاريخية فكلتاهما رحلة عبر الزمان الذى ميّز الله سبحانه وتعالى الإنسان عن غيره من مخلوقاته بإدراكه . وهى تتناول بالحديث المستقبل من خلال النظر فى الحاضر والماضى فدراسة المستقبل من ثم ليست تنبؤاً يقوم على الرجم بالغيب ، وإنما هى محاولة علمية تتكامل فيها الدراسات لمعرفة جوانب صورة الحاضر وتحليلها والتعرف على مجرى الحركة التاريخية من خلال دراسة الماضى وملاحظة سنن الكون ، والانطلاق من ذلك كله إلى استشراف المستقبل وتشوفه وصولاً إلى طرح رؤية له . إن لدراسة المستقبل هدفاً هو توظيف المعرفة للفعل والتأثير وتحديد ما ينبغى أن يكون بعد توقع ما سيكون بحيث يمكن بالفكر والإرادة والقدرة أن تحكم الأحلام التوقعات .

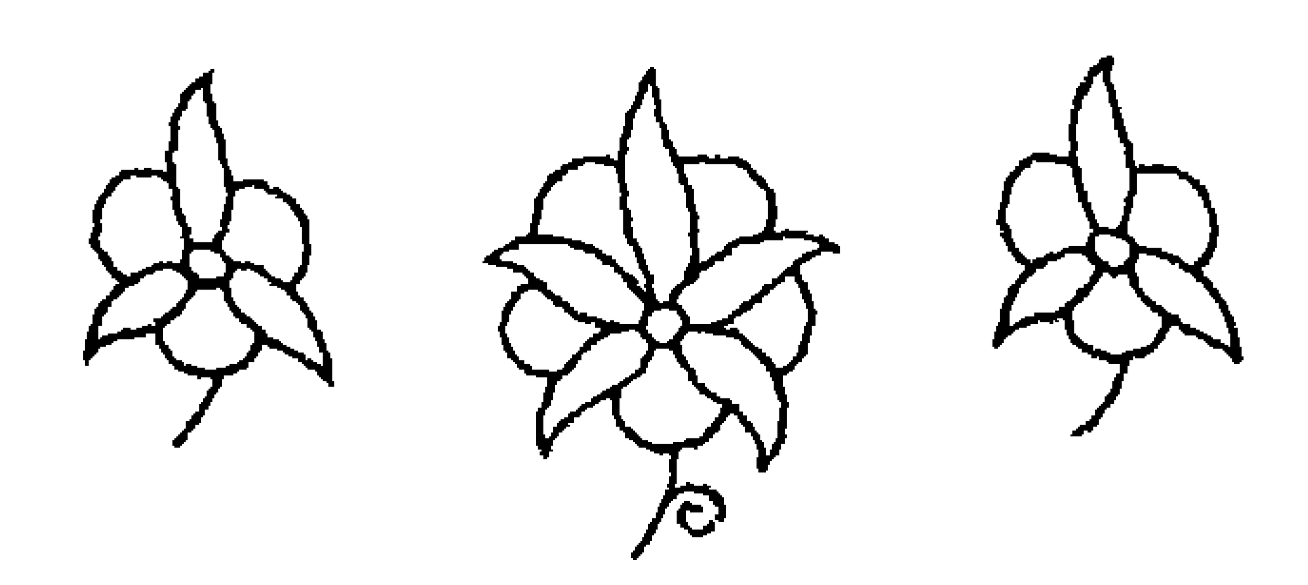
ثم ينتقل الباحث إلى تاريخ الدراسات المستقبلية الحديثة ، فإن ظهور الدراسات المستقبلية بمعناها الحديث وثيق الصلة بثورة العلم التقنى التى تفجرت فى عالمنا المعاصر هذا وأثمرت ثورة فى الاتصال وثورة فى المعلومات وأحدثت تحولات .

إن الحديث فى الدراسات المستقبلية عن مبادىء ينبغى أخذها فى الاعتبار يدعونا إلى

أن نطرح نحن المسلمون المؤمنون بمبادىء الإسلام تصورنا لهذه الدراسة المستقبلية ومقاربتنا لها برؤية مؤمنة .

وفى الختام يصل الباحث إلى الضوابط التى يحددها هنا الأساس العقيدى الإسلامى فى الدراسات المستقبلية ، فنحن نؤمن بالغيب ، وأن الله سبحانه وتعالى هو عالم الغيب ، وأنه خلق الإنسان صاحب رؤية وفكر مدركاً ما حوله ومدركاً الزمن فمن ثم لا نتحدث عن علم الغيب وإنما عن رؤية المستقبل وأن لا نعمد إلى التنبؤ وإنما نعمد إلى النظر والرؤية وننتهى إلى التوقع والعزم على العمل الصالح .

وهذا يدعونا إلى أن نستخدم مصطلحات تتفق مع إيماننا وتتميز بالتحديد الدقيق للمفهوم .





نحو وجهة إسلامية لعلم النفس

أ . د . فؤاد أبو حطب

العدد (٦٢) ص ص ١٣٥ - ١٨٤
العدد (٦٣) ص ص ١٣٥ - ١٧٢
العدد (٦٤) ص ص ٩٩ - ١٤٠

جاء هذا البحث فى ثلاثة أعداد متتالية فى البداية يطرح الباحث مشكلة البحث .. إن علما من العلوم الإنسانية أو السلوكية أو الاجتماعية لم يلق فى تاريخه ما لقيه علم النفس من غارات الهجوم الضارية ، وكانت أشد هذه الحملات قسوة وعنفاً فى السنوات الأخيرة تلك التى صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين وعلى عكس الحال فى المجالات الأخرى ، فلم يجد هذا العلم إلا قلة من رجاله هم الذين تصدوا لأعباء الدفاع وأقل القليل هم أولئك الذين توجهوا إلى مهام أكثر إيجابية فى مجال الإبداع ، وقد واجه الفريقان مشقة فى المسألة . وقد أرجع نجاح فريق الكتاب الإسلاميين المهاجمين إلى الأسباب التالية :

(١) خصوصية الظرف والوقت .
(٢) المكانة الرفيعة لبعض المشاركين فيه .
(٣) كفاءة بعض المهاجمين فى استغلال وسائل العصر .

وقد تناول الباحث الموضوعات التالية :

١ - تحليل ومناقشة جميع النقاد الإسلاميين لعلم النفس .
٢ - ردود الفعل الدفاعية التى صدرت عن بعض علماء النفس المسلمين .
٣ - بعض الاستجابات الإيجابية لعلماء النفس المسلمين .

وفى العدد التالى تناول البحث الاتجاهات فى بناء علم نفس إسلامى .

يتبين لنا مما سبق قصور الجهود التى

تسعى إلى استبعاد علم النفس وعجز الاستجابات الدفاعية التى صدرت عن بعض علماء النفس المسلمين لتجاوز أزمة التنافر المعرفى لديهم ، والجهود المختلفة المتمثلة فى المحاولات البنائية التى تحاول وضع هذا العلم فى النسق الإسلامى العام .. ويمكن تصنيف الاتجاهات فى هذا الصدد إلى ما يلى :

(١) بناء علم نفس دينى إسلامى حيث يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى بناء علم نفس دينى ذى طبيعة إسلامية وكان أول من دعا إليه أحمد فؤاد الأهوانى .

(٢) بناء علم نفس (عربى إسلامى) حيث يرى محمد رشاد خليل أن بناء على النفس الإسلامى لابد أن يقوم على تراث العرب الذى التقى مع منهج الإسلام .

(٣) بناء علم نفس قرآنى وقد بدأ هذا الاتجاه عبد الوهاب حمودة فى منتصف الخمسينيات بكتيب صغير عنوانه (القرآن وعلم النفس) .

(٤) بناء علم نفس إسلامى (صوفى) فقد حاول بعض المفكرين الإسلاميين بناء علم نفس إسلامى فى إطار المصطلحات والرموز الصوفية وحدها ومن أكثر المؤيدين لهذا الاتجاه حسن الشرقاوى ، وعامر النجار الذى دعا إلى بناء ما يسميه «علم التصوف الفلسفى» .

(٥) بناء علم نفس إسلامى (شيعى) ومن أخطر المسالك التى يمكن أن تتوجه إليها هذه المحاولات هو ما يمكن أن نسميه التوجيه المذهبى الإسلامى ومن المحاولات التى بذلت فى هذا الاتجاه الأخير تلك التى قام بها محمود البستانى وفيها يحاول بناء علم نفس إسلامى على أساس شيعى وقد يتصدى له من يحاول بناء هذا العلم على أساس سنى ويمكن أن يمتد الخلاف إلى مختلف المذاهب .

(٦) الدراسات النفسية فى تراث العلماء المسلمين .. وأقدم نماذج هذا الاتجاه ما فعله المتخصصون فى الفلسفة الإسلامية حين حققت مخطوطات فلاسفة المسلمين مع حركة إحياء التراث فى العصر الحديث .

وفى الحلقة الأخيرة يتناول البحث الأزمة الحقيقية التى يواجهها علم النفس الحديث كغيره من العلوم والمعارف فى ضوء التشخيص الإسلامى فهى أزمة المعرفة كلها فى حضارة الغرب وقد لخصها فى عدم التوازن المعرفى ، والأزمة أعم من نطاق علم النفس فهى تشمل ميدان المعرفة كله لتصبح أزمة «إبستمولوجية» ثم استعرض بعض المعالم العامة لما يسميه «الوجهة الإسلامية لعلم النفس»

وقد انتقل البحث إلى معنى العلم فى الإسلام .. فالعلم فى الإسلام شامل لأمر الدنيا والآخرة كما أنه شامل للعقيدة والشريعة ولأمور الدنيا والدين جميعا ، والاستعداد للتعلم هو جوهر معنى خلافة

الإنسان لله فى الأرض .

ثم أوضح موضع علم النفس من قائمة العلوم الإسلامية وأهدافه من الوجهة الإسلامية وقد حدد هذه الأهداف على النحو التالى :

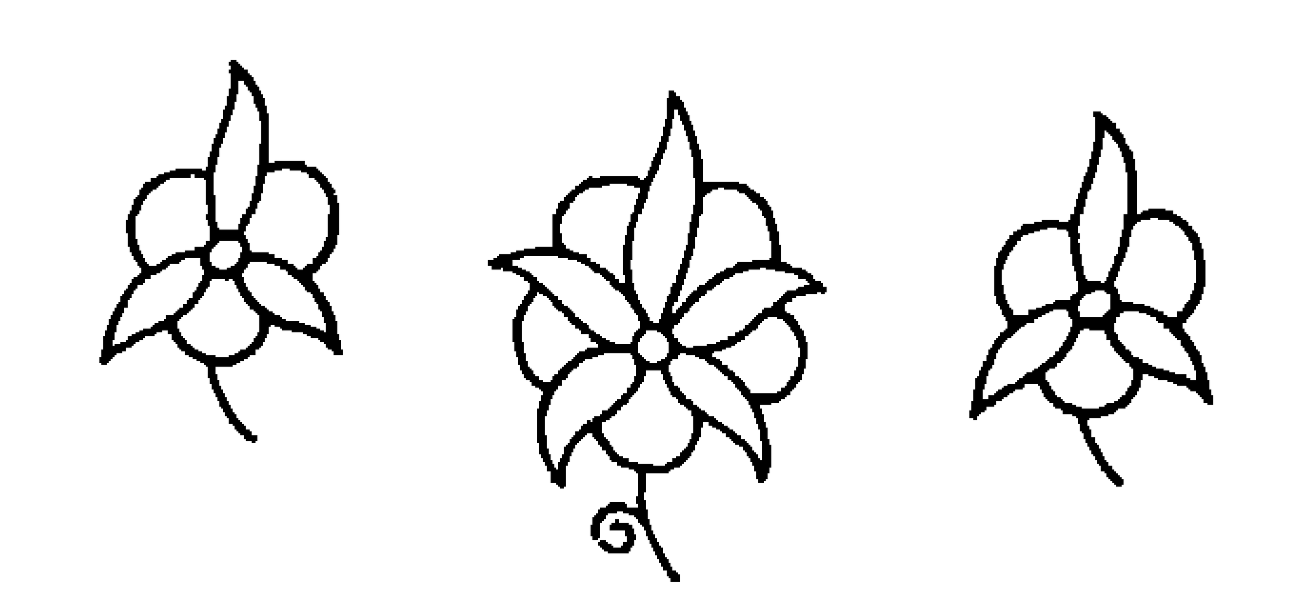
(١) الوصف : التعرف على آيات الله .
(٢) التفسير : الكشف عن سنن الله .

وقد وضع الباحث ضوابط لمناهج البحث فى العلم عامة وعلم النفس خاصة أهمها :

(١) التحرر من الميول والأهواء عند الباحث .
(٢) التثبت قبل إصدار الحكم فى مسألة علمية .
(٣) التعمق فى دراسة الخصائص الثابتة نسبياً وعدم الوقوف عند الظواهر .
(٤) العبرة فى البحث العلمى بالكيف لا بالكم .
(٥) البعد عن الغرور فإن غرور العلماء منزلق خطير .
(٦) التأنى فى الحكم ومقاومة الميل الفطرى عند الإنسان للتعجل .
(٧) الوقوف عند حدود ما نعلم .

ثم انتقل إلى موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من القضايا الخلافية وتناول مسألتين هما :

(أ) الطبيعية البشرية .
(ب) العلاقة بين العقل والجسم .





الحضارة فريضة إسلامية

أ . د . محمود حمدى زقزوق

العدد (٦٣) ص ص ٢٧ - ٤٢

يتناول الباحث فى التمهيد الأزمة الطاحنة التى يعانى منها العالم الإسلامى وقد حصرها فى التخلف بكل أبعاده المادية والمعنوية والعلمية والدينية والفكرية والحضارية .

إن الواقع المحزن منفصل عن النموذج الإسلامى بمائة وثمانين درجة ولم تستطع الصحوة الإسلامية المعاصرة أن تقترب حتى اليوم بطريقة جدية من هذه القضية المصيرية .

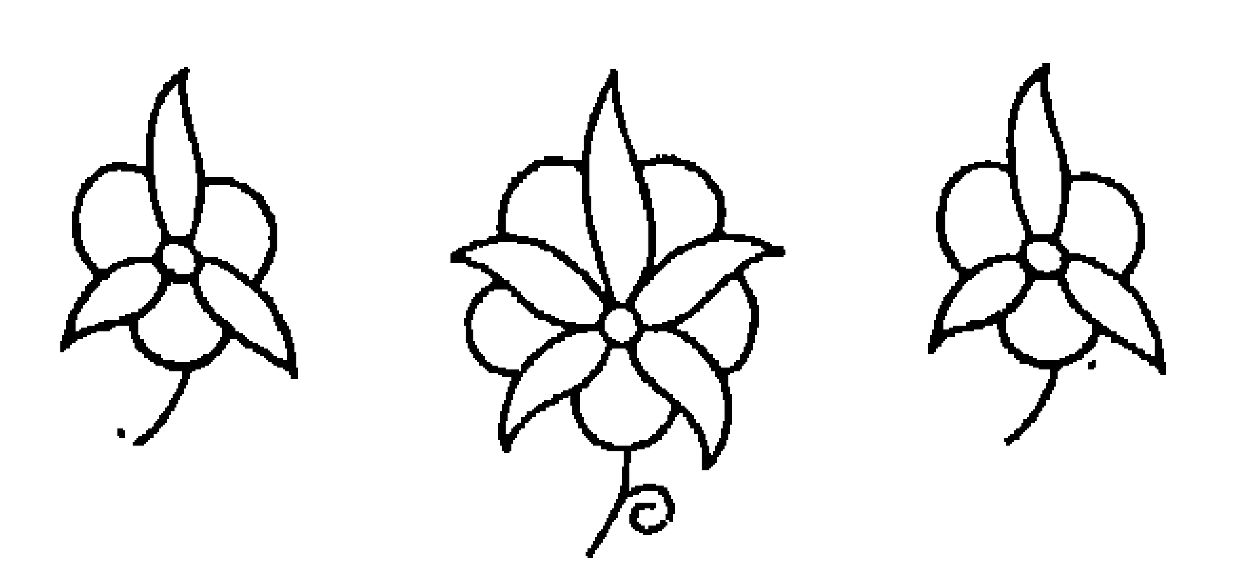
وقد أوضح الباحث أن الهدف من البحث ليس الرد على مزاعم الغرب بل ينبغى علينا أن نقتحم المشكلات المحيطة بنا بأسلوب عقلانى بعيد عن الانفعالات العاطفية .

وقبل الدخول فى القضية لابد من تحديد مفهوم الحضارة فالحضارة بصفة عامة هى التقدم الروحى والمادى للأفراد والجماهير على السواء وهذا يعنى أن الحضارة نشاط إنسانى إبداعى يسير فى خطين متوازيين فى وقت واحد .

إن الإسلام بما يشتمل عليه من تعاليم قد هيأ السبيل أمام المسلمين لبناء حضارة على أفضل الوجوه غير أننا فى صلتنا بالإسلام قد ضيقنا رحمة الله الواسعة وحصرنا الإسلام فى مجموعة الشعائر فاختفت من حياتنا القيم الحضارية المشرقة ومن أهمها :

(١) قيمة العمل (٢) قيمة النظافة
(٣) قيمة التفكير (٤) قيمة مراعاة
(٥) قيمة الجمال. شعور الغير

فما بال المسلمين قد تخلوا عن ركب الحضارة وارتضوا لأنفسهم منذ قرون أن يكونوا فى مؤخرة الركب لا يشاركون فى صنع الحضارة وعدم مشاركة المسلمين فى صنع الحضارة يعنى أنهم تخلوا عن مسئوليتهم فى عمارة الأرض وتركوها لغيرهم وهى تلك المهمة التى أكدها القرآن الكريم ، فلا يجوز لنا أن نتخلى عن فريضة العلم وما يرتبط به من تقنية بجوار قيامنا بفرائض الروح والقلب . لقد ركزت الصحوة الإسلامية على أمور العبادات وهذا أمر مطلوب واهتمت بالكثير من المظاهر والشكليات وهذا من قبيل الهزل فى وقت الجد إن المسألة الملحة اليوم هى البحث عن مخرج للمسلمين من وحدة التخلف الشامل وذلك لن يكون إلا باستعادة الوعى الإسلامى . إن الحضارة فريضة إسلامية وواجب دينى لا يجوز للمسلمين أن يتخلوا عنه بل عليهم أن يجعلوه فى قمة أولوياتهم حتى يعودوا مرة أخرى أعزة ويستعيدوا مكانهم الريادى فى عالم اليوم .





مداخل التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية

د . إبراهيم عبد الرحمن رجب
العدد (٦٣) ص ص ٤٣ - ٧٩

يحاول الباحث فى هذه الدراسة التعرف على المداخل التى تنطلق منها الكتابات التى تندرج ضمن جهود أسلمة المعرفة أو التأصيل الإسلامى فى العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية ، كما يبين ملامح الأرضية التى ينطلق منها كل مدخل من تلك المداخل ثم يتناولها تناولاً نقدياً لينير الطريق أمام الباحثين عندما يحاولون تقدير قيم كل نوع من تلك الكتابات أو عندما يخططون للإسلام فى الجهود المتنامية للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية . وقد قسم الدراسة إلى أربعة مباحث :

المبحث الأول : مفهوم التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية .. لقد بدأت إرهاصات لمحاولات الربط بين العلوم الاجتماعية (مهن المساعدة الإنسانية) من جانب وبين الإسلام من جانب آخر فى مصر منذ انتصاف هذا القرن حيث عبر البعض على استحياء فى محاضراتهم وفى كتاباتهم عن أهمية تلك القضية .

المبحث الثانى : شروط التأصيل الإسلامى الصحيح حيث يتطلب التأصيل الإسلامى الصحيح للعلوم توافر الشروط التالية :

(أ) الانطلاق من إدراك واضح لأبعاد التصور الإسلامى .

(ب) استيعاب العلوم الحديثة فى أرقى صورها مع القدرة على نقدها .

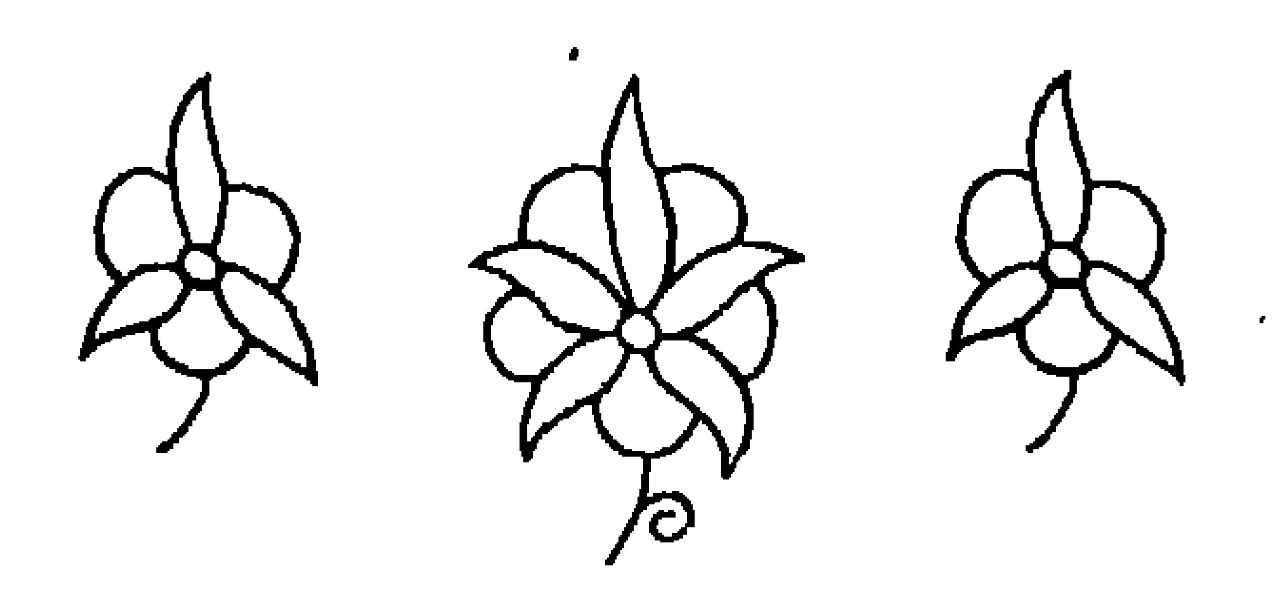
(جـ) إيجاد تكامل حقيقى بين معطيات التصور الإسلامى من جانب وبين إسهامات العلوم الحديثة من جانب آخر .

المبحث الثالث : مداخل التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية .

المبحث الرابع : مداخل ما قبل التأصيل :
(أ) مدخل الملائمة الاجتماعية والثقافية .
(ب) المدخل الدفاعى
(جـ) مدخل الثقافة الإسلامية
(د) مدخل العلوم الاجتماعية

المبحث الخامس : مداخل التأصيل الإسلامى الصحيح:
(أ) المدخل الجزئى
(ب) المدخل الشامل

إننا مطالبون جميعاً اليوم ببذل أقصى الجهد لتغيير أنفسنا وتعلم ما ينبغى لنا أن نتعلمه حتى نستطيع الإسهام الجاد فى هذا الطريق فإن فى ذلك خدمة لأوطاننا ودينننا .





أهداف المدارس الإسلامية

أ . د . سعيد إسماعيل على

العدد (٦٣) ص ص ٨١ - ١٣٤

فى مقدمة قصيرة حدد الباحث الأهمية التى تحتلها الأهداف فى توجيه نشاط الأفراد وعمل المؤسسات وحياة المجتمع كله تحديداً وإيضاحاً لها من جانب الأفراد والعاملين فى المؤسسات ، ومن جانب الساسة والمفكرين والمخططين وغيرهم .

وإذا كانت للأهداف هذه الأهمية بالنسبة لسائر أطراف العمل التربوى كان من الضرورى مناقشة طبيعة الهدف ومعناه .

وتحدد طبيعة الهدف فى ارتباطه بغاية يتم التنبؤ بها قبل وقوعها ، والواقع أن قيمة النظرة المستقبلية التى يجب أن تصاحب الهدف إنما تتحدد فى ظل ثلاث جوانب تهيىء المجال لفاعلية الفرد المشترك فى العملية التربوية :

(١) فهى من جانب تزود الفرد بإمكانيات تؤهله لممارسة أسلوب الملاحظة الدقيقة لكافة الجوانب .

(٢) كما أنها تلعب دوراً فى رسم أسلوب العمل واقتراح كيفية استخدام الوسائل والإمكانات التى تكون فى متناول اليد .

(٣) كذلك تلعب دوراً هاماً يتبلور فى تسهيل عملية الاختيار بالنسبة للفرد .

وتحديد الأهداف ليس بالأمر اليسير وكثيراً ما يكون الحديث عنها محاطاً بالغموض نتيجة لاختلاف صياغتها المحددة لها ، وحتى يتضح التمييز بين الصيغ المختلفة التى

تعبر عن الأهداف يمكن التمييز بين مستويات ثلاثة :

(أ) المستوى الفلسفى

(ب) المستوى الاستراتيجى ، ومستوى النظام

(جـ) المستوى التنفيذى

وقد انتقل الباحث إلى الوظائف التربوية للرسول ﷺ فى تربية الإنسان وقد حددها فى الوظائف التالية :

الوظيفة الأولى : التبليغ الأمين والكامل لرسالة الله بكل ما تحمله الرسالة من أبعاد توجيهية .

الوظيفة الثانية : القيام المقصود بالشرع والإيضاح للمنهج التربوى الإلهى لا سيم فى مواطن الإجمال التى قدمها القرآن .

الوظيفة الثالثة : التطبيق العملى المتجسد لمضمون الرسالة التربوية وهذه إحدى المميزات الكبرى للرسول المربى ﷺ .

الوظيفة الرابعة : الرسول الكريم ذاته موجه ومرب ومرشد وقد أمر الله المؤمنين فى القرآن الكريم أن يتقبلوا ما يأتيهم به الرسول .

إن العمل فى المدارس الإسلامية يتطلب بالضرورة كوادر بشرية على قدر عال من التأهيل ذى الأبعاد الثلاثة :

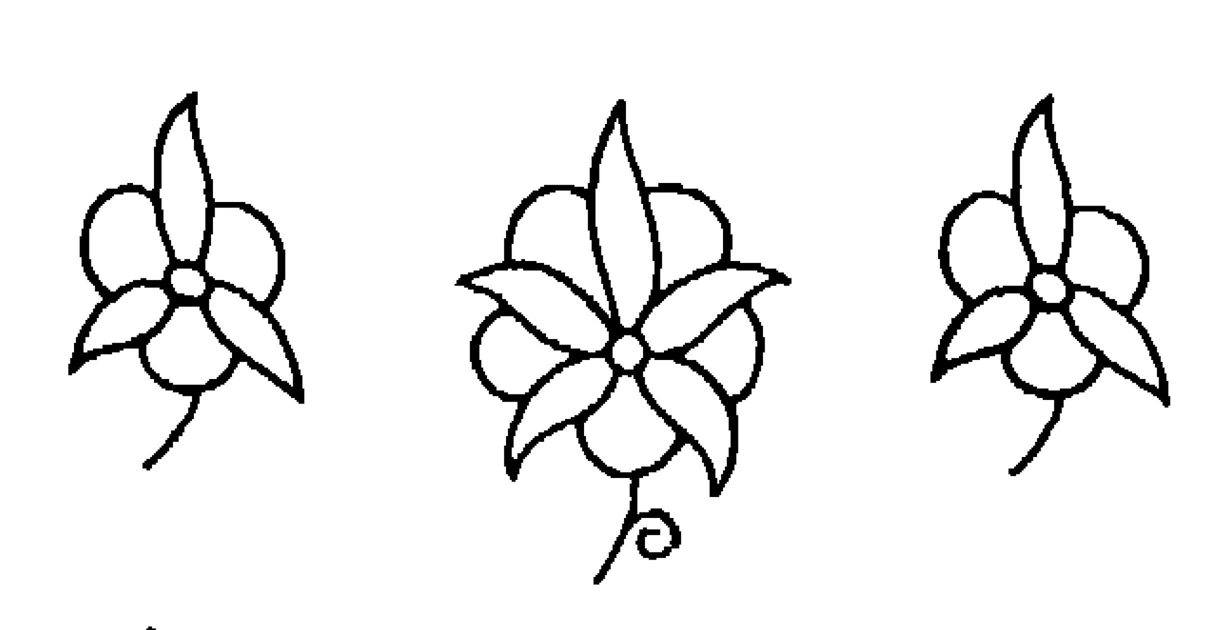
(١) البعد العلمى التخصصى

(٢) البعد التربوى النفسى

(٣) البعد العلمى الدينى

وهناك نقص فى هذه الكوادر فى الوقت الحالى سواء من الناحية الكمية أو النوعية .

إن هناك ما هو أشد خطراً من العلم ألا وهو (المسرح) ، أو بمعنى أصح (الرحم) الذى تتخلق فيه العملية التربوية ، ويكتسب داخله التلاميذ شخصياتهم الإنسانية التى تحدد الصفة التى يكونون عليها فى الحياة وتغنى المجتمع . لكننا ندرك إمكانات المدرسة فهى لا ولاية لها ولا سبيل لديها كى تغير من البنية الكلية للمجتمع كى يكون «إسلامياً» ، ولكنها تستطيع أن تسهم فى ذلك عن طريق تنشئتها لتلاميذها على النهج الإسلامى ، وهذا لا يتم إلا بوجود هذا المعلم الذى يتمثل هذا المنهج فكراً وسلوكاً .





مدخل لصياغة مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم

د . نيفين عبد الخالق مصطفى

العدد (٦٤) ص ص ٩ – ٥١

يهتم البحث بدراسة مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم فى تطبيق هذا المفهوم على علم السياسة الذى يمثل مجال تخصص الباحثة .

ومنهج هذا البحث يعتمد على تحليل جزئيات هذا المفهوم ثم من خلال المتابعة النقدية للكتابات السابقة فى هذا المجال تنتقل من التحليل إلى التركيب والتجميع مرة أخرى من أجل تقديم تصور لصياغة هذا المفهوم . وينقسم البحث إلى ثلاثة أجزاء :

(١) مدخل له (٢) وصياغة (٣) وتطبيق .

أولاً المدخل : فى البداية طرح البحث سؤالاً وهو : لماذا طغت على السطح فى الأونة الأخيرة كتابات كثيرة عن الأسلمة وفى هذا التوقيت بالذات ؟؟

إن هذه الدعوة يرجعها البعض إلى الرغبة فى الوصول إلى حالة من الوفاق مع الواقع الذى يعيشه الإنسان المسلم فى العصر الحالى حيث انقسم المسلمون إلى فريقين :

(أ) فريق يعيش منعزلاً يمارس حياته اليومية وهو متقوقع لا يشعر بالتطورات المتلاحقة .

(ب) والفريق الثانى انخرط فى هذه التطورات والتحم معها وهؤلاء انقسموا

إلى اتجاهين :

١ - اتجاه رأى أن مواجهة هذه التطورات تتطلب منه الانسلاخ عن دينه وما يرتبط به .

٢ - والثانى ويضم الذين حاولوا التوفيق بين قيم ومفاهيم الحضارة الغازية مع الاحتفاظ فى نفس الوقت بقيم ومفاهيم الدين فى محاولة لإيجاد نوع من التعايش . وقد قسم البحث مراحل تعاملنا مع الغرب وفكره وحضارته إلى مرحلتين :

المرحلة الأولى : مرحلة الصدمة الأولى وهى مرحلة الانبهار بما لدى الغرب من تفوق فى شتى المجالات .

المرحلة الثانية : مرحلة المراجعة والتوفيق (البحث عن الذات) وفيها انتشر أسلوب الموازنة من أجل تحقيق أهداف مختلفة .

ثانيا الصياغة : مدلول الصياغة يشير فى أحد معانيه إلى تناول الشيء من مادته الأصلية لجعله فى صورة أو شكل مقبول يصلح للاستعمال فى الغرض الذى صيغ من أجله وصياغة المفهوم قد تكون ذاتية أو افتراضية ، وصياغتنا لهذا المفهوم سوف ترتكز على ثلاث مرتكزات :

(أ) تحليل جزئياته

(ب) تحديد خصائصه البنائية

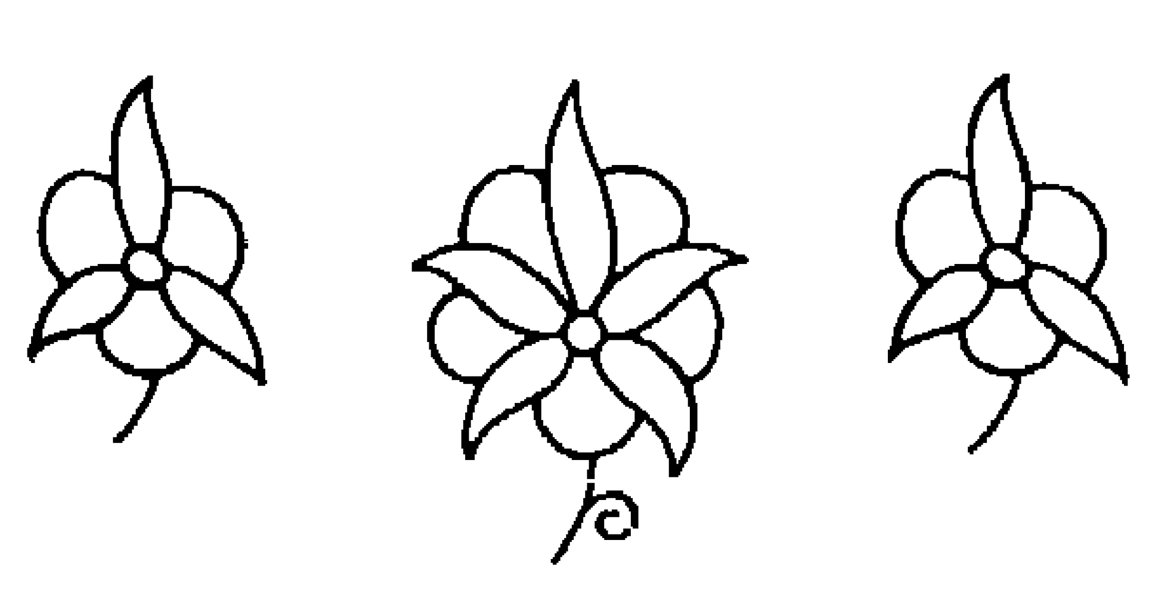
(جـ) تحديد خصائصه الوظيفية .

ثالثا التطبيق .. إن الدراسات التى تتعلق بالسياسة عموماً تجمع بين صفتين القدم والحداثة كما أن السياسة كمعرفة وعلم تتعرض فى مفهومها وممارساتها ودعاياتها ومنهجها إلى اختلاف الثقافات وتنوع البيئات مما يؤدى إلى اختلاف المفاهيم وقد حدد البحث ثلاثة أبعاد للتوجيه الإسلامى لعلم السياسة :

البعد الأول : ويتعلق بغاية ومهمة علم السياسة فى ضوء المقاصد الشرعية لهذا العلم .

البعد الثانى : صياغة الفروض التى تمثل مجالات للبحث فى علم السياسة فى ضوء السنن الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية وفى ضوء التجربة التاريخية الإنسانية والإسلامية .

البعد الثالث : الكشف عن القيم والمبادىء التى تحكم الممارسة السياسية بما يعنى تقديم النظرية السياسية الإسلامية المعيارية .





عقائد فلسفية
خلف صياغة القوانين الطبيعية(*)

(**)
د . محجوب عبيد طه

العدد (٦٤) ص ٥٢ - ٧٠

يوضح هذا البحث أن الحقائق التجريبية والتعميمات التى تستنتج منها والقوانين الطبيعية التى تبنى عليها يمكن أن تنتهى إلى صياغات مختلفة يعتمد كل منها على موقف فلسفى خفى يدخل مفاهيم جديدة لا تقتضيها الظواهر التجريبية وقد جاء بأمثلة أوضحت أن أكثر من موقف فلسفى يمكن أن يرتب على ذات الحقائق العلمية وأن تجريد الصياغة من محتواها الفلسفى الخفى تعطى تعميمات لا تثير أيا من الإشكاليات التى تثار عادة حول ما يترتب على العلم الطبيعى من فكر وفلسفة وقد قسم البحث إلى ثلاثة أجزاء :

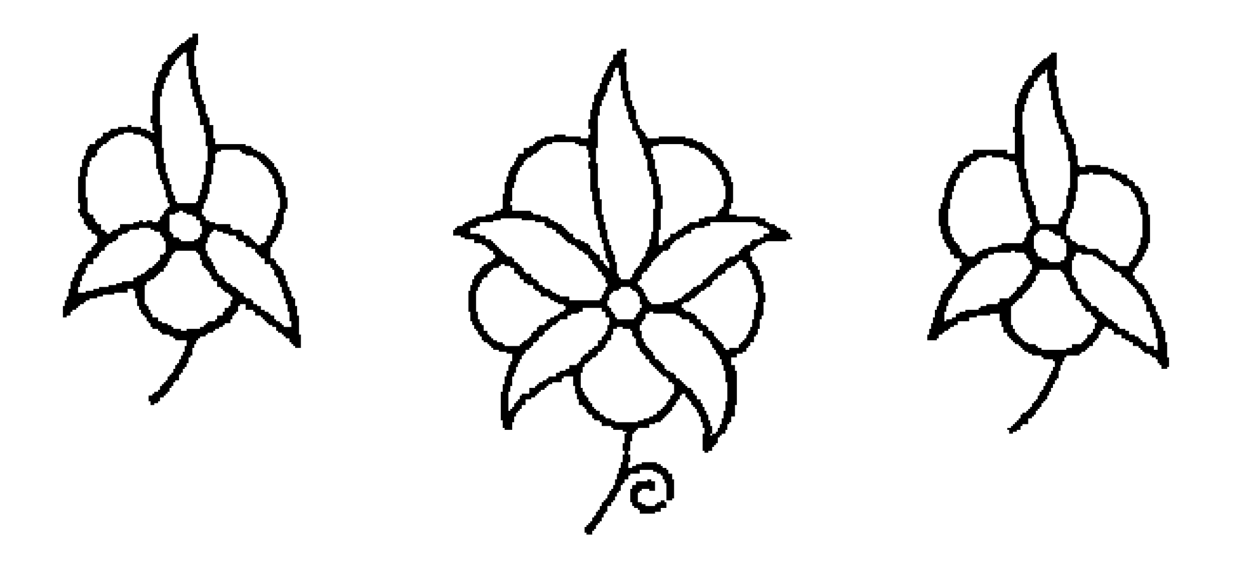
(١) القانون الطبيعى .. فهناك مفاهيم شائعة عن ماهية العلم الطبيعى ووظيفته عند عامة المثقفين وأحياناً عند بعض العاملين فى البحوث العلمية مصدرها الكتب المدرسية والصحف العامة والمقالات السطحية عن العالم المثالى للعلماء الطبيعيين . هذه النظرة الشائعة أن العلم الطبيعى وقوانينه ونظرياته نتاج فريد لا يخضع للاختلاف بين البشر ولا يختصم حوله من أدركه إذ التجربة المعملية هى الفيصل فى كل جدال حول مسألة علمية وبسبب هذا فإن العلم الطبيعى فى المكان الأول تجربة بشرية تخضع لما تخضع له كافة

التجارب البشرية من اختلاف الناس وخصومة حول العمل معناه ، وجدواه ، ومنتهاه .

(٢) الخلفية الفلسفية فى صياغة القانون الطبيعى .. فهناك افتراض أساسى يقوم عليه العلم الطبيعى هو الافتراض بمعقولية العالم أى الافتراض بأن الظواهر مترابطة سببياً وأنها ليست عفوية ومن غير هذا الافتراض لا يكون العلم ممكنا .

(٣) من منطلق عقيدة مختلفة .. ليس فى عقيدة الباحث المؤمن ما يناقض المنهج العلمى ، بل يجد فى نجاح تطبيقه تحقيقاً لثبات سنن الله فى خلقه وعدم تبديلها وموقفه الإيمانى لا يمنعه من المساهمة البحثية حتى داخل نطاق الحتمية المطلقة عندما كانت سائدة أو داخل نطاق التفسير بالعفوية فى السلوك الكمى عندما كان سائداً لأنه يدرك أن علم البشرية كله محدود ومرحلى وتقريبى ويتصل بجزء ضئيل من هذا الوجود الكبير .

وفى ختام البحث يؤكد الباحث على أن الجهود المبذولة نحو تحصيل العلوم الطبيعية منذ التخطيط الأولى لإجراء التجارب المعملية حتى صياغة القوانين العامة والنظريات الأساسية هو مجهود بشرى عليه سمات العاملين عليه ، وبصفة خاصة يعكس بوضوح مواقف عقدية وإضافات فكرية وظلالاً فلسفية ليست ضرورية لاستيعابه ورعايته وتطويره .





رأى فى قضية تأثير خطة تصنيف أرسطو على خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى

أ . د . محمد عبده صيام

عدد (٦٤) ص ص ٧١ - ٩٨

يتناول هذا البحث قضية هامة تمس بشكل مباشر دور الحضارة الإسلامية فى تاريخ الفكر الإنسانى بصفة عامة، وتاريخ الفكر التصنيفى بصفة خاصة، فقد تلقت الحضارة الإسلامية تراث الحضارات السابقة عليها كالفارسية والهندية واليونانية وغيرها، ومن بين ما تلقته الحضارة الإسلامية الفكر الفلسفى اليونانى ومذهب أرسطو وخطة تصنيفه وتبدو أهمية هذه القضية إذا أمعنا النظر فى الاحتمالات المختلفة التى يمكن أن تسفر عنها الدراسة الدقيقة لحقيقة العلاقة بين خطة تصنيف أرسطو وخطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى وهذه الاحتمالات يمكن تصورها على النحو التالى :

(أ) أن هذه الخطط ليست سوى نقل بحت عن خطة تصنيف أرسطو أى دون إدخال أى تعديل عليها .

(ب) أنها تمثل خطة تصنيف أرسطو فى جوهرها مع إضافة القليل من العلوم الإسلامية إليها .

(جـ) أن هذه الخطط تعتبر نتاجاً حقيقياً للحضارة الإسلامية وتختلف عن خطة أرسطوا اختلافا جوهرياً . وقد قسم البحث إلى عدة مباحث :

المبحث الأول : آراء بعض الباحثين العرب والغربيين فى هذه القضية فإن عدداً كبيراً من الباحثين من جنسيات مختلفة

وتخصصات متباينة قد تناولوا هذه القضية الهامة ، فقد شارك بالرأى فى هذا الخصوص باحثون عرب وغربيون من المتخصصين فى مجالات الفلسفة والمكتبات والمعلومات وتاريخ الحضارات .

المبحث الثانى : أرسطو شخصيته ومؤلفاته ومذهبه .. وقد قسم مؤلفات أرسطو إلى ثلاثة أقسام :

أ - مؤلفات ألفها أثناء فترة عضويته بالأكاديمية .

ب - مؤلفات كتبها أيام اللوقيوم على الأرجح .

جـ - بحوث أعدها فى السنوات التى اشتغل خلالها بالتدريس .. ومعظم المؤلفات التى وصلت إلينا من هذا القسم .

المبحث الثالث : خطة تصنيف أرسطو وهى حجر الزاوية فى هذا البحث .. فقد تناول هذه الخطة كثير من الباحثين العرب والغرب من المتخصصين فى مجالات الفلسفة والمكتبات والمعلومات وتاريخ الحضارات ، وقد استعرض فى هذا المبحث النصوص الكاملة لخطة أرسطو كما أوردها عدد ليس بالقليل من هؤلاء الباحثين .

المبحث الرابع : خطط التصنيف لبعض الفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى ويشتمل هذا المبحث على موجز نصوص عدد محدود من خطط التصنيف لبعض الفلاسفة والعلماء التى أوردها صانعوا الخطط أنفسهم وهم : الفيلسوف الفارابى ، والفيلسوف العامرى ، والكاتب العالم الخوارزمى ، والوراق العالم ابن النديم .. ويرجع اختياره لهذه الخطط لعدة اعتبارات هى :

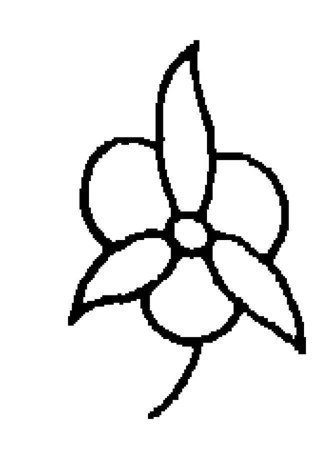
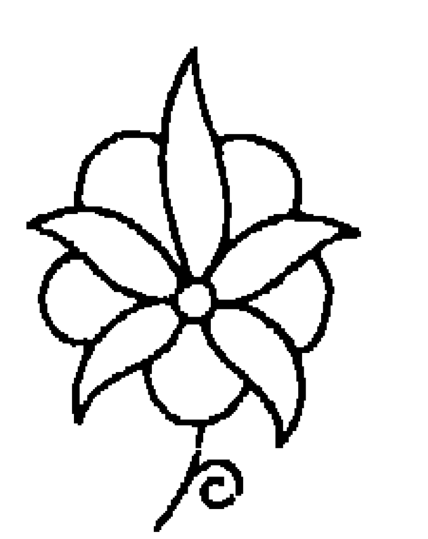
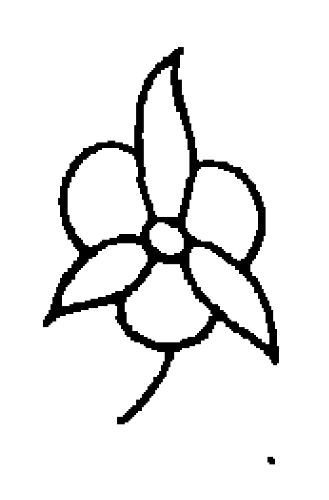
(١) أن صناع هذه الخطط من مشاهير المفكرين فى القرن الرابع الهجرى .

(٢) أن لكل من هؤلاء المفكرين الأربعة خطة تصنيف متميزة .

(٣) أن خطط التصنيف الأخرى التى عرفتها الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى لا تختلف كثيراً من الناحية المنهجية عن خطط التصنيف المختارة هنا فى القرن الرابع الهجرى .

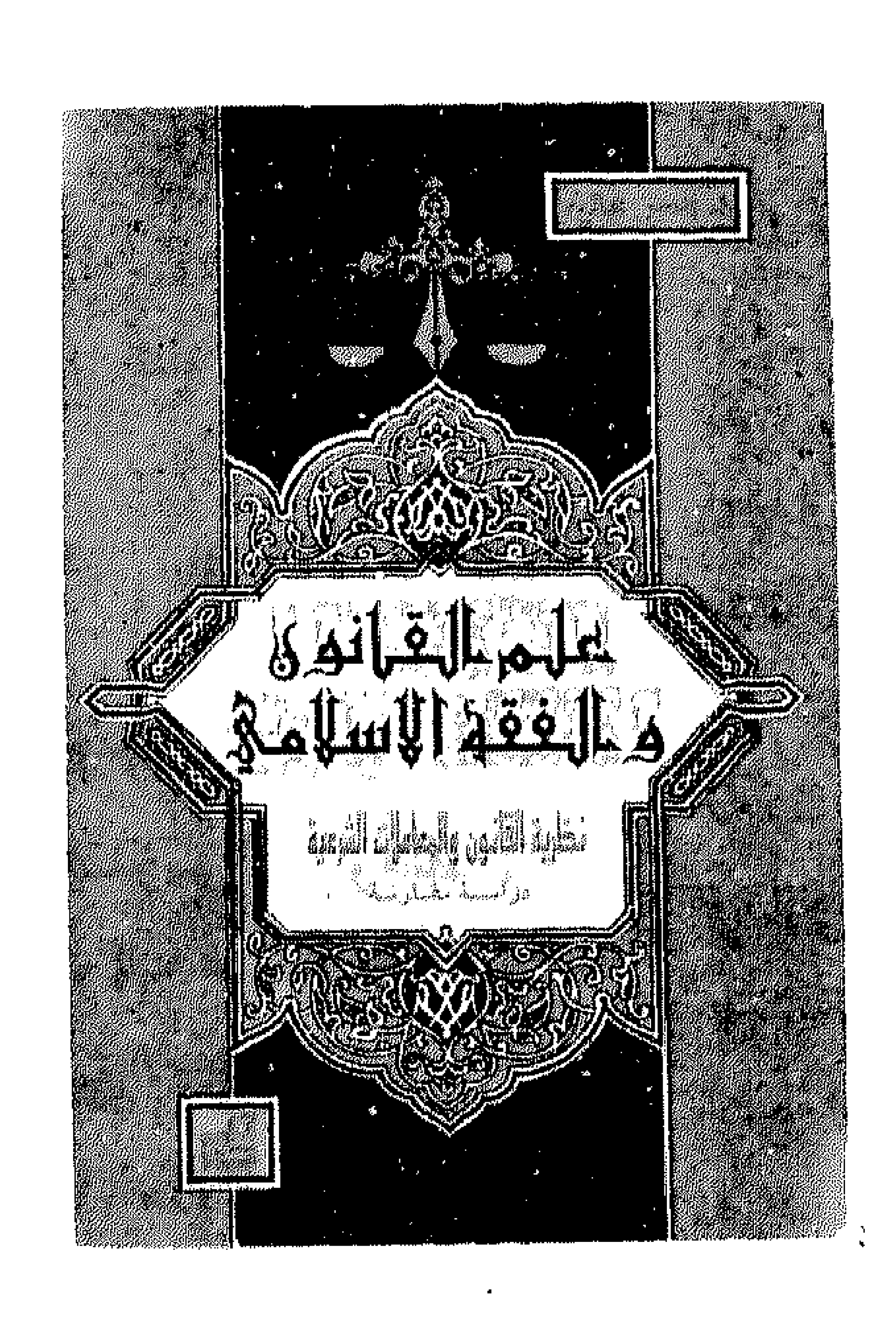
المبحث الخامس : مقارنة بين خطة تصنيف أرسطو وخطط التصنيف لبعض الفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى .

والنتيجة النهائية للدراسة المقارنة تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أنه توجد اختلافات جوهرية بين خطط التصنيف الخمس .

علم القانون والفقه الإسلامى
نظرية القانون والمعاملات الشرعية
دراسة مقارنة

د. سمــير عــاليــة



- يهدف هذا الكتاب إلى إعطاء معلومات إجمالية عن علم القانون فى النظامين الوضعى والإسلامى .
- كما أنه يتجه إلى الكشف عما جاء به الشرع الإسلامى من نظم حضارية وقوانين عادلة .

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت



الفهرس العام للسنة السادسة عشرة من المسلم المعاصر الأعداد ٦١/٦٢/٦٣/٦٤

أولاً : فهرس العناوين

٩ – ترجمات وتفاسير القرآن بلغات آسيا الوسطى
د . حسن المعايرجى/ النشرة المكتبية
ع . ٦٣ ص٢٣١ – ٢٣٨ (٧/ ١٤١٢هـ)

١٠ – تعقيب على أهداف المدارس الإسلامية
أ . د . يوسف عبد المعطى/ حوار
ع . ٦٣ ص٢٠٣ – ٢١٤ (١٤١٢/٧هـ) .

١١ – تعقيب على كتاب فى الميزان
الشيخ محمد الغزالى/ حوار
ع . ٦٣ ص١٩٥ – ٢٠٢ (١٤١٢/٧هـ) .

١٢ – تعليق على نقد كتاب «بين القيادة والجندية»
أ . مصطفى مشهور/ نقد كتب
ع . ٦١ ص١٤٧ – ١٥٦ (١٤١٢/١هـ) .

١٣ – التقرير الختامى لمؤتمر المناهج التربوية
مؤتمرات
ع . ٦١ ص١٧٩ – ١٨٢ (١٤١٢/١هـ) .

١٤ – التقرير الختامى لندوة التأصيل الإسلامى للخدمات الاجتماعية
مؤتمرات
ع . ٦٢ ص٢٣٥ – ٢٤٤ (١٤١٢/٤هـ)

١٥ – تلازم الموضوعية والمعيارية فى الميتودلوجيا الإسلامية أ . محمد أمزيان
تعقيب م . أحمد سليم ملحم/ حوار
ع . ٦٢ ص٨٥ – ١٩٠ (١٤١٢/٤هـ)

١٦ – التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث
أ . عبد الهادى أبو طالب / أبحاث
ع . ٦١ ص١٣٣ – ١٤٦ (١٤١٢/١هـ)

١٧ – حاجاتنا إلى علوم المستقبل
أ . محمد بريش / أبحاث
ع . ٦٢ ص٤٥ – ٨٨ (١٤١٢/٤هـ) .

١٨ – حديث مع المفكرين
أ . محيى الدين عطية/ كلمة التحرير
ع . ٦٢ ص٥ – ٨(١٤١٢/٤هـ) .

١٩ – الحضارة فريضة إسلامية
أ. د . محمود حمدى زقزوق/ أبحاث
ع . ٦٣ ص٢٧ – ٤٢ (١٤١٢/٧هـ) .

٢٠ – دراسة المستقبل برؤية مؤمنة مسلمة
د . أحمد صدقى الدجانى/ أبحاث
ع . ٦٢ ص١١٣ – ١٣٤ (٤/ ١٤١٢هـ) .

٢١ – الدين والفلسفة
أ . د . محمود حمدى زقزوق/ أبحاث
ع . ٦٢ ص٩ – ٢٦ (١٤١٢/٤هـ) .

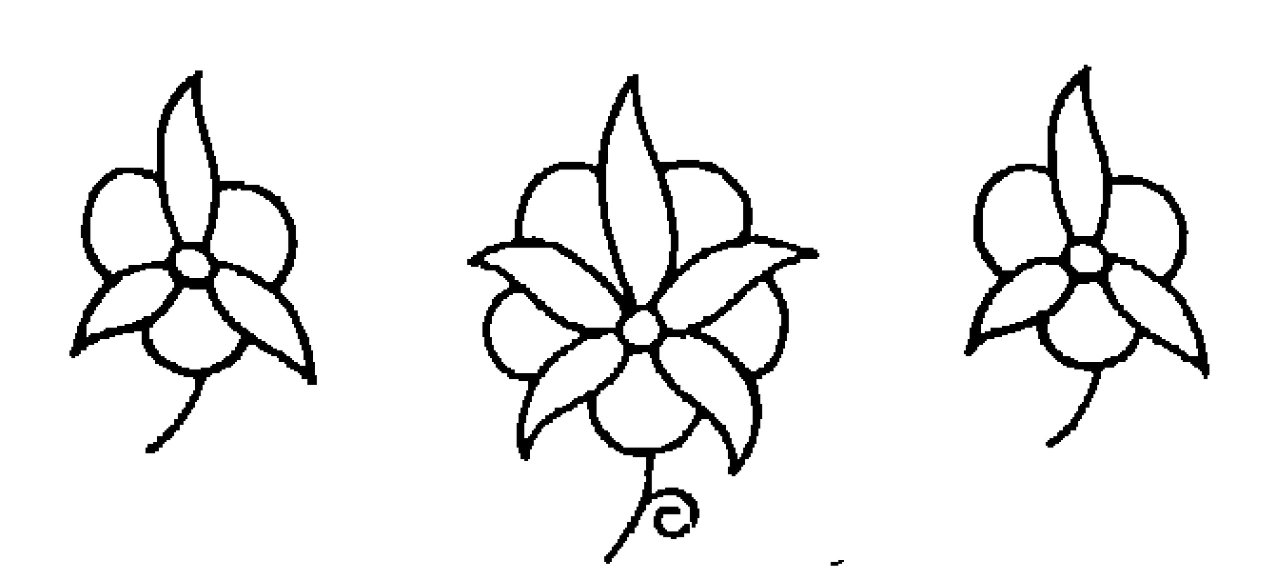
٢٢ – رأى فى قضية تأثير خطة تصنيف أرسطو على خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى .
د . محمد عبده صيام/ أبحاث
ع . ٦٤ ص٧١ – ٩٨ (١٤١٢/١٠هـ) .

٢٣ – السهروردى
أ . أسامة سعد أبو سريع/ التعريف بالتراث
ع . ٦١ ص١٨٣ – ١٩٢ (١٤١٢/١هـ) .

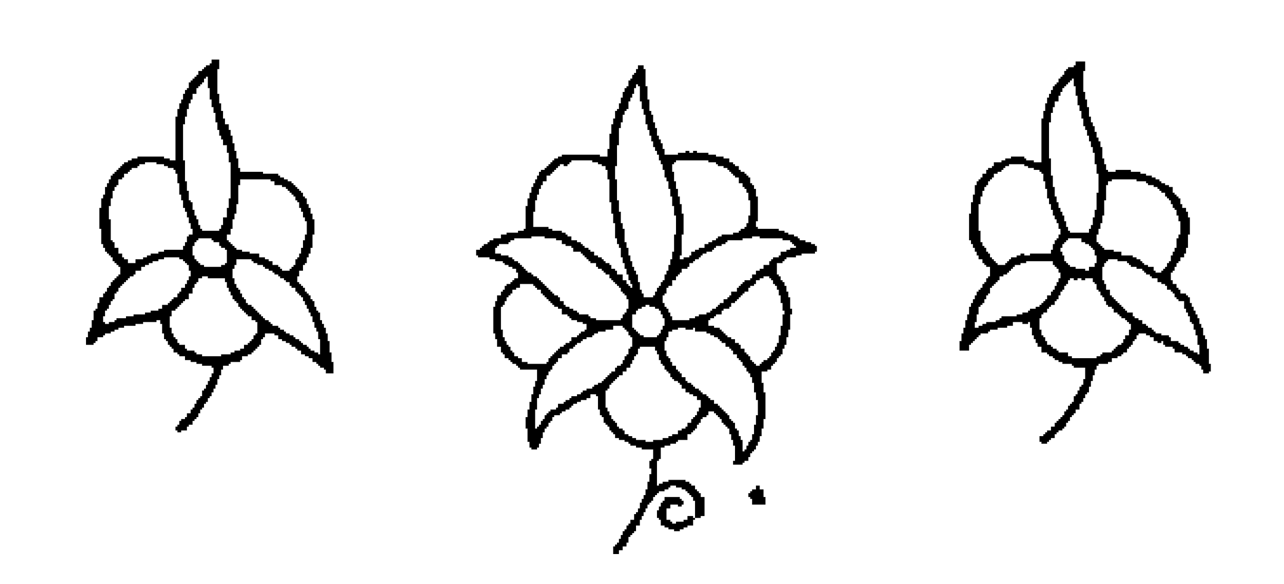
٢٤ – سيد قطب والتفسير الإسلامى للتاريخ
أ . د . عماد الدين خليل/ أبحاث
ع . ٦٢ ص٢٧ – ٦٤ (١٤١٢/٤هـ) .

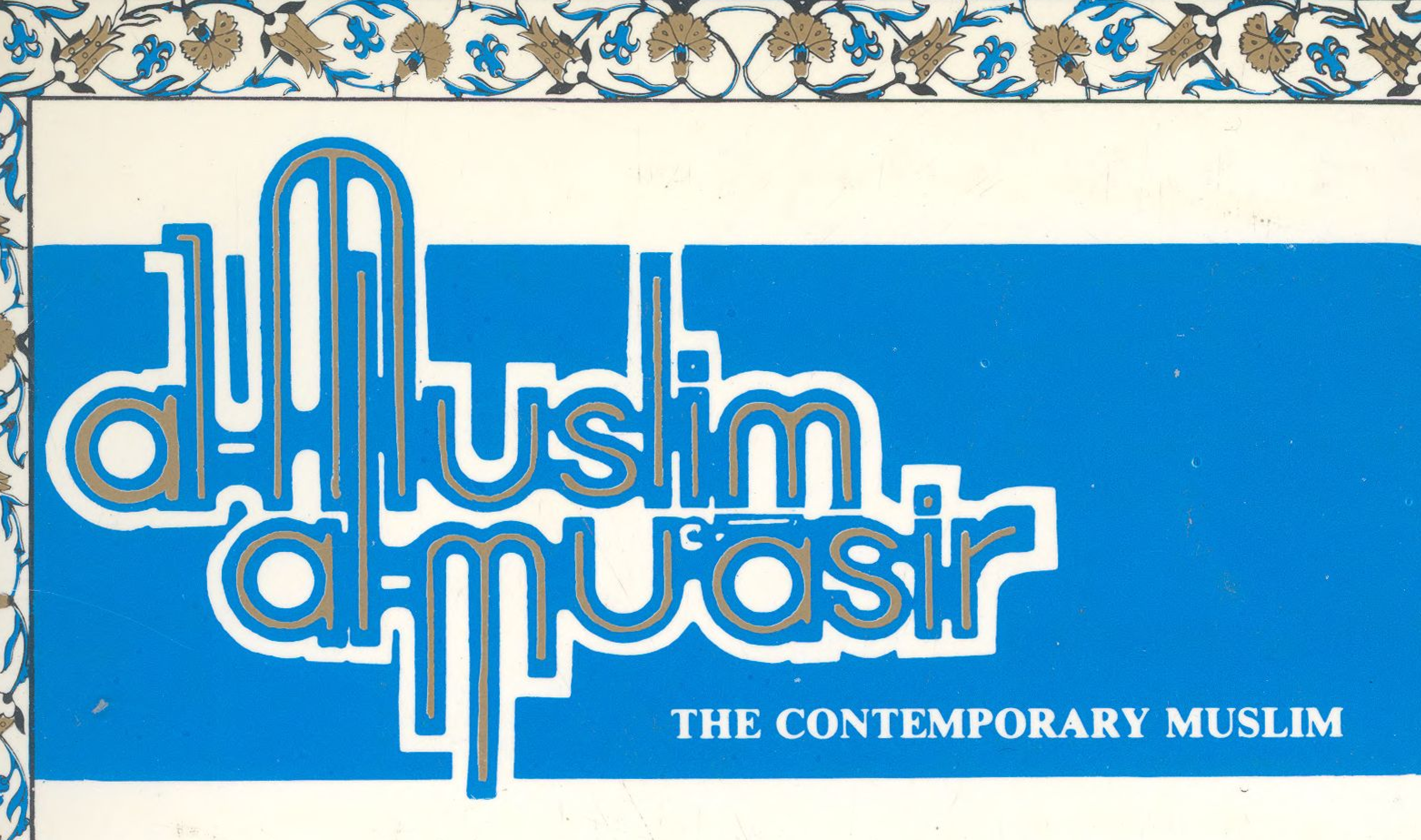
٢٥ – سيمنار تدريس العلوم الشرعية	محـــاضـــرات	ع . ٦٢ ص١٩١ – ٢٣٥ (١٤١٢/٤هـ) .
٢٦ – العالم الإسلامى والمتغيرات الدولية الراهنة	د . محمد عمارة/ كلمة التحرير	ع . ٦١ ص٥ – ٢٢ (١٤١٢/١هـ) .
٢٧ – عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية	د . محجوب عبيد طه/ أبحاث	ع . ٦٤ ص٩ – ٥١ (١٤١٢/١٠هـ) .
٢٨ – علم الكلام القرآنى	د . بلقاسم الغالى / أبحاث	ع . ٦٢ ص٦٥ – ١١١ (١٤١٢/٤هـ)
٢٩ – الفكر السياسى للإمام حسن البنا أ. إبراهيم البيومى غانم	أ. حامد عبد الماجد/ نقد كتب	ع . ٦٤ ص١٤١ – ١٥٢ (١٤١٢/١٠هـ) .
٣٠ – الفلسفة والواقع فى البيئة الإسلامية	د . محمد عبد الستار نصار / أبحاث	ع . ٦١ ص٨٩ – ١١٩ (١٤١٢/١هـ)
٣١ – فى الأدب الإسلامى (الثائر الأحمر) رؤية المستقبل من خلال الماضى	د . حلمى محمد القاعود / نقد كتب	ع . ٦٤ ص١٥٣ – ١٧٩ (١٤١٢/١٠هـ)
٣٢ – قائمة بيليوجرافية فى الخدمة الاجتماعية من منظور إسلامى	النشرة المكتبية	ع . ٦٣ ص ٢٣٩ – ٢٤٣ (١٤١٢/٧هـ)
٣٣ – قائمة بيليوجرافية فى علم النفس الإسلامى	أ . لؤى عبد السلام/ خدمات مكتبية	ع . ٦٤ ص ٢١٩ – ٢٣٤ (١٤١٢/١٠هـ)
٣٤ – قراءات فى دائرة الأدب الإسلامى	أ . د . عماد الدين خليل/ قراءات	ع . ٦٤ ص١٨١ – ٢١٢ (١٠/ ١٤١٢هـ)
٣٥ – كتاب فى الميزان	أ . صبحى محمود عميرة/ نقد كتب	ع . ٦٣ ص١٧٣ – ١٩٤ (١٤١٢/٧هـ)
٣٦ – مداخل التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية	د . إبراهيم عبد الرحمن رجب / أبحاث	ع . ٦٣ ص٤٣ – ٧٩ (١٤١٢/٧هـ)
٣٧ – مدخل لصياغة مفهوم التوجيه الإسلامى للعلوم	د . نيفين عبد الخالق مصطفى / أبحاث	ع . ٦٤ ص ٩ – ٥١ (١٤١٢/١٠هـ)
٣٨ – مستخلصات أبحاث العام السادس عشر للمجلة	أ . إبراهيم مجاهد/مستخلصات	ع . ٦٤ ص٢٣٥ – ٢٧٣ (١٤١٢/١٠هـ)
٣٩ – مؤتمر نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة	مؤتمرات	ع . ٦١ ص١٧٣ – ١٧٩ (١٤١٢/١هـ)
٤٠ – نحو مكنز إسلامى للخدمة الاجتماعية	أ . زينب عطية محمد /النشرة المكتبية	ع . ٦٢ ص٢٤٥ – ٢٥٥ (١٤١٢/٤هـ)
٤١ – نحو مكنز إسلامى للمرأة	د . جمال الدين عطية / خدمات مكتبية	ع . ٦٤ ص٢١٢ – ٢١٧ (١٤١٢/١٠هـ)

٤٢ - نحو منظور إسلامى لعلم الإنسان	د . جمال الدين عطية / كلمة التحرير ع . ٦٤ ص٥ - ٨ (١٤١٢/١٠هـ)
٤٣ - نحو وجهة إسلامية لعلم النفس	أ . د . فؤاد أبو حطب/ أبحاث ع . ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ص١٣٥ ، ١٣٥ ، ٩٩ (١٤١٢هـ)
٤٤ - ندوة مجلة المسلم المعاصر	مؤتمرات ع . ٦١ ص١٦٩ - ١٨٢ (١٤١٢/١هـ)
٤٥ - ندوة مقرر المداخل الإسلامية للعلوم	مؤتمرات ع . ٦١ ص ١٦٣ - ١٦٨ (١٤١٢/١هـ)
٤٦ - التـــــــــووى	د . جمعة سيد يوسف/ التعريف بالتراث ع . ٦١ ص ١٩٣ - ١٩٨ (١٤١٢/١هـ)
٤٧ - وقفة مع تعليق أ. مصطفى مشهور	أ . محمد سيد حسين ع . ٦٣ ص ٢١٩ - ٢٢٤ (١٤١٢/٧هـ)



ثانياً : فهرس الكتاب





VOL. 16 NO. 64

Shawwàl, Dhul Qàdah, Dhul Hajja 1412 May, June, July 1992

In this Issue